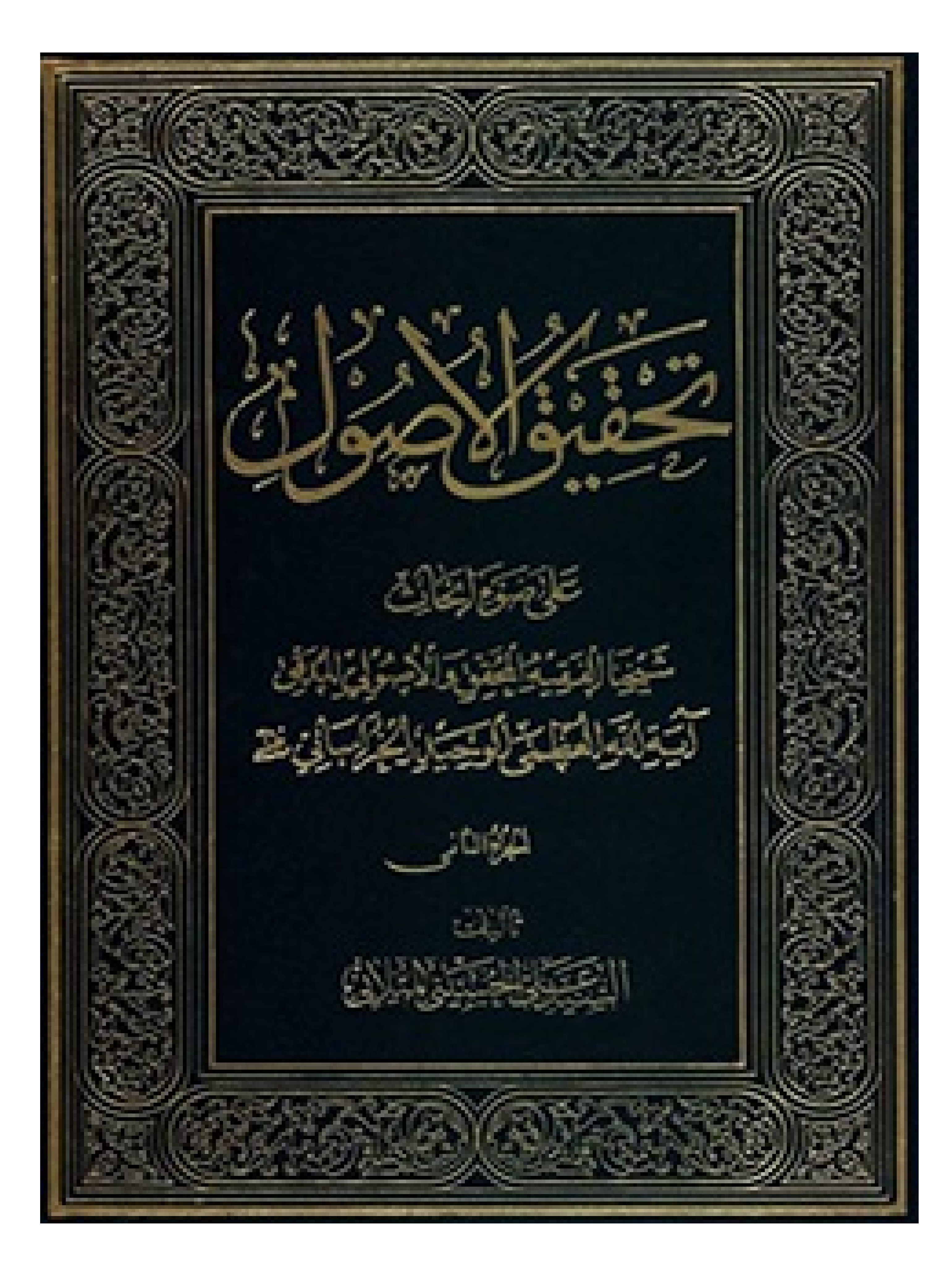

تحقيق الأصول
على ضوء أبحاث
شيخنا الفقيه المحقق والأصولي المدقق
آية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراساني مد ظله
الجزء الثاني
تأليف
السيد علي الحسيني الميلاني


بسم الله الرحمن الرحیم

تحقیق الاصول

کاتب:

آیت الله علی حسینی میلانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکزالحقایق الاسلامیه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

تحقيق الاصول المجلد ۲

اشاره

ص :۱

الأوامر

اشاره

البحوث السابقه كانت مقدمات . و المهم هو المقاصد و الخاتمه .

و المقصدُ الأول فى الأوامر ، و هى مورد الابتلاء فى الفقه من أوّله إلى آخره ، و هى كثيره جدّاً ، إمّا تعييناً و إمّا تخييراً ، معلَّقاً أو منجّزاً ، عينيّاً أو كفائيّاً ، توصّلياً أو تعبّدياً ...

فى هذا المقصد بحوث مهمّه ، كمباحث الإجزاء و اقتضاء الأمر للنهى عن الضدّ و أمثال ذلك ممّا له الأثر العلمى و العملى .

و هذا المقصد موضوعه الأمر مادّةً و صيغةً .

و البحث أوّلاً عن مادّه الأمر .

ثم عن الصّيغه .

ص:۶

مادّه الأمر

اشاره

و فيه بحوث :

١ – ما معنى مادّه الأمر ؟

٢ – هل المادّه تدلّ على الوجوب ؟

٣ – هل يعتبر فى مفهوم الأمر : العلوّ ، أو الاستعلاء ، أو لا هذا و لا ذاك ؟

ما معنى مادّه الأمر ؟

قال تعالى : «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ... » (١)و فى الحديث : « إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم » (٢) و نحو ذلك – كتاباً و سنّهً – كثير ، فما هو مدلول هذه المادّه ؟ و هل المعنى واحد أو متعدّد ؟

قيل : المعنى الموضوع له مادّه الأمر واحد و ليس بمتعدّد ، وعليه المحقّقان الميرزا و الأصفهانى .

و قيل : لمادّه الأمر معانٍ متعدّده ، فعدّ فى (الكفايه) سبعه ، و ذكر بعض أكثر من عشرين معنى .

ثم أرجعوا تلك المعانى الكثيره إلى معنيين ، لكنّهم اختلفوا فى

١- ١) سوره النحل : ٩٢ .

٢- ٢) غوالى اللآلى ۵٨/۴ برقم ٢٠۶ .

تعیینهما :

قال صاحب (الفصول) هما : الطلب و الشأن ، و قوّی فی (الکفایه) القول بأنّهما : الطلب و الشیء ، و قال السید البروجردی : الطلب و الفعل ، و قیل :

الطلب و معنی أخص من الشیء و أعمّ من الفعل ، و قیل بدل الطلب : إبراز الاعتبار النفسانی .

هذه أهمّ الآراء فی هذا المقام .

التحقیق فی الآراء بناءً علیٰ تعدّد المعنی

فأمّا بناءً علی تعدّد المعنی للفظ « الأمر » ، فأقوی الأقوال المذکوره هو القول الرابع ، و یظهر ذلک من النظر فیها :

أمّا رأی صاحب (الفصول) (۱) فواضح الضّعف ، إذ لا حکایه للفظ « الأمر » عن « الشأن » و لا ینسبق منه إلی الذهن .

و أمّا رأی صاحب (الکفایه) (۲) من أن المعنی الحقیقی للفظ « الأمر » هو « الطلب » و « الشیء » و أنّ استعماله فی مثل « الغرض » و « الحادثه » و « الفعل » ، و نحوها هو من باب اشتباه المصداق بالمفهوم ، لأنّ « الشیء » مصداق « الغرض » مثلًا ، و لکونه مصداقاً له تخیّل أن مفهوم « الأمر » هو « الغرض » ، فقولک : « جئتک للأمر الفلانی » لیس معناه : جئتک للغرض الفلانی ، بل المعنی جئتک للشیء الفلانی ، إلّا أنه مصداقٌ للغرض ، کما یکون مصداقاً للحادثه و للفعل ... و هکذا ...

فهذا رأی المحقق الخراسانی ، لکنْ فیه :

۱- ۱) الفصول الغرویه : ۶۲ ، حجری .

۲- ۲) کفایه الأصول : ۶۲ ط مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث .

إنّ « الشیء » یطلق علی : الجوهر ، و العرض ، من الفعل و غیره ، و علی ذات الباری عزّ و جلّ ، لکنّ « الأمر » لا یصحّ إطلاقه علی هذه الموارد ، فلا یقال فی زید : إنه أمرٌ ، و فی الأخبار إنه یقال للّه« شیء » لکنّه « شیء بخلاف الأشیاء » (۱) فیطلق علیه « الشیء » و لکنْ لا یطلق « الأمر » .

و قد استشکل المحقق الأصفهانی تعبیر صاحب (الکفایه) عن الاشتباه المزبور بأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق ، ببیان : إن اشتباه المفهوم بالمصداق إنما یکون فی موردٍ یوضع اللفظ للمصداق بما أنه مصداق و بما هو کذلک و یستعمل فیه مع هذا اللّحاظ ، فیدّعی وضعه للمفهوم ، کما لو وضع اللفظ للغرض بالحمل الشائع ، فیدّعی وضعه للغرض بالحمل الأوّلی . أما مع عدم الوضع للمصداق فلا یکون ادّعاء وضعه للمفهوم من باب الخلط بین المفهوم و المصداق ، و الحال فی المعانی المذکوره کذلک ، إذ لم یوضع اللّفظ لمصادیقها جزماً ، فالمتّجه علی هذا التعبیر بالاشتباه ، لا غیر (۲) .

قال السید الاستاذ بعد إیراده : و أنت خبیر بأنَّ هذا التعبیر کما یمکن أن یراد به ما ذکره المحقق الأصفهانی ، یمکن أنْ یراد به ما قصده المحقق الخراسانی ، إذ یصحّ التعبیر به عن دعوی الوضع للمفهوم مع استعماله فی المصداق لتخیّل استعماله فی المفهوم ، و یکون من باب اشتباه المفهوم بالمصداق فی مقام الاستعمال الذی لوحظ طریقاً لمعرفه الوضع (۳) .

و أمّا رأی السید البروجردی (۴) ، فقد ظهر ما فیه ممّا تقدّم ، لأنه قد

۱- ۱) الکافی ۸۲/۱ باب إطلاق القول بأنه شیء .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۲۴۹/۱ .

۳- ۳) منتقی الاصول ۳۷۰/۱ .

۴- ۴) الحجه فی الفقه : ۹۷ .

خصّ « الأمر » ب « الفعل » مع كونه يطلق على غير الفعل أيضاً . هذا أوّلاً .

و ثانياً : فإنّ « الفعل » لا ينسبق إلى الذهن من لفظ « الأمر » .

فظهر أن الحق كون مفهوم « الأمر » أوسع دائره من « الفعل » و أضيق من « الشيء » .

و أمّا رأى القائل بأن مدلول « الأمر » هو الاعتبار النفساني و إبرازه (۱) ، فإنّ المولى يجعل - في عالم الاعتبار - على ذمّه المكلَّف الحكم و يبرز اعتباره ب « الأمر » ، ففيه :

صحيح أن هناك ألفاظاً و صيغاً موضوعه لإبراز الاعتبار النفساني ، مثل صيغ العقود ، حيث تعتبر الملكيّه - مثلًا - و يبرز هذا الاعتبار بلفظ « بعتُ » ، لكنَّ هذا مطلبٌ و كون مدلول هذه الصيغه هو ذاك الاعتبار و إبرازه مطلبٌ آخر .

فالحقّ هو القول الرابع من الأقوال المذكوره .

النظر في القول بوحده المعنى

هذا ، و ذهب المحقّقان الميرزا و الأصفهاني إلى أن مفهوم لفظ « الأمر » هو المعنى الواحد الجامع بين المعاني بنحو الاشتراك المعنوي .

أمّا الميرزا فقال : بأنه موضوع لِما هو عباره عن « واقعه لها أهميّه » (۲)و فيه :

أوّلاً : إن هذا لا ينسبق من لفظ « الأمر » إلى الذهن .

١- ١) محاضرات في اصول الفقه ٩/٢ .

٢- ٢) أجود التقريرات ١٣١/١ ط مؤسّسه صاحب الأمر عليه السلام .

و ثانیاً : إنه یستلزم مجیء « الأهمیّه » إلی الذهن من قولنا « الأمر » المهم ، فیکون الکلام : الواقعه ذات الأهمیه مهمّه ، و هو کما تری . کما یستلزم تجرید لفظ « الأمر » من « الأهمیّه » فی قولنا : أمر غیر مهم .

و أمّا الأصفهانی فقال (1) : إن مفهوم « الأمر » عباره عن الإراده البالغه حدّ الفعلیّه ، سواء کانت تشریعیّه أو تکوینیّه ، فیطلق « الأمر » فی جمیع الموارد بلحاظ کونها قابلهً لتعلّق الطلب و الإراده ... قال السید الاستاذ : و ما ذکره لا أری فیه خدشاً فلا ضیر فی الالتزام به (2) ، لکن شیخنا الاستاذ أورد علیه :

أوّلاً : أین انسباق الإراده و الطلب من مثل : «ألا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الأمُورُ » (3)؟

و ثانیاً : إنه فی مورد التشریع یصدق الأمر ، و لکنه أعم من الحقیقه ، و أمّا فی مورد التکوین فلا صدق أصلاً ، فإن اللّه تعالی یرید مثلاً خلق فلانٍ ، لا أنه یأمر بخلقه ، فلا یصدق الأمر علی الإراده لا لغهً و لا عرفاً .

و ثالثاً : قیاس ما نحن فیه علی « المقصد » و « المطلب » - بأن « الأمر » یطلق علی الفعل بلحاظ قابلیّته لتعلّق الإراده تکویناً و تشریعاً ، نظیر إطلاق « المقصد » و « المطلب » علی بلحاظ تلک القابلیّه - فیه : إنه قیاس مع الفارق ، لأنه متی اطلق « المطلب » علی فعلٍ فإنه یتبادر إلی الذهن معنی الطلب من نفس الإطلاق ، أمّا إذا قیل : هل فَعَل فلانٌ الأمر الکذائی ؟ فلا ینسبق من لفظ « الأمر » مفهوم « الطّلب » .

المختار عند الشیخ الاستاذ

و بعد التحقیق فی الأقوال و النظر فی أدلّتها ، فقد اختار شیخنا دام بقاه ،

1- 1) نهایه الدرایه 250/1 .

2- 2) منتقی الاصول 373/1 .

3- 3) سوره الشوری : 53 .

أن الاشتراک لفظی ، و لیس بمعنوی ، و أن للفظ « الأمر » معنیین مختلفین ، لوجوه :

الأوّل : التبادر ، فإن المتبادر فی مثل « هل تعلّق أمر زید بکذا » ؟ غیر ما یتبادر من مثل « هل زید فعل الأمر الکذائی » ؟

و الثانی : إن جمع « الأمر » بمعنی « الطلب » هو « الأوامر » و بالمعنی الآخر هو « الاُمور » . و اختلاف صیغه الجمع دلیل اختلاف المعنی فی المفرد .

و الثالث : إن « الأمر » بالمعنی الأول یقبل الاشتقاق ، و بالمعنی الثانی جامد .

و تلخّص :

إن المعنی مختلف ، و لا یتم إرجاعهما إلی معنیً واحد ، و الاشتراک بینهما لفظی .

و قد تقدَّم إن المعنی الأول هو « الطلب » و المعنی الثانی هو معنیً أعم من الفعل و أخص من « الشیء » و هذا القول للمحقّق العراقی (1) و قد ذکر السید الاستاذ أنّه لا یرد علیه ما ورد علی صاحب (الکفایه) کما لا یرد علیه ما ورد علی المحقق النائینی (2) .

هذا تمام الکلام فی البحث الأول .

و لا یخفی ، أنْ لا ثمره لهذا النزاع ، لأن مقتضی الأصل فی حال تردّد المفهوم هو - علی کلّ تقدیرٍ - أصاله البراءه .

۱- ۱) نهایه الأفکار ۱۵۶/۱ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۳۷۲/۱ .

هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء فى مفهوم مادّه الأمر ؟

و الحق : إنه يعتبر فى « الأـمر » العلوّ ، و أنه لاـ أثر لأمر المستعلى ، لأن الأمر مفهوماً و عقلاءً من شـئون العالى ، و لا أمر للـدانى المستعلى ... و لا فرق فى العالى بين أنْ يكون علوّه بحقٍّ أو يكون بغير حق .

و من الواضح أن جميع الأوامر الشرعيّه صادره عن العالى ، و علوّه تعالىٰ بالحق ، بل كلّ علوٍّ بالحق فإنّه من علوّه .

هل تدل مادّه الأمر على الوجوب ؟

قبـل الورود فى البحث نقول : هـل مفهوم الأـمر عباره عن الطلب ، أو الطلب الخاص المبرز ، أو المجموع المركب هو الأمر ، أو أنه ينتزع الأمر من الطلب المبرز للطلب النفسانى ؟

الظاهر هو الأخير ، و الشاهد عليه انتزاع الأمر من قولك « آمرك » المقترن بالطلب النفسانى واقعاً .

فهل « الأمر » الذى هو عباره عما ذكر يدل على الوجوب ؟

فيه خلاف .

فقيل : إن مادّه الأمر حقيقه فى الندب .

و قيل : إنها مشتركه بين الوجوب و الندب ، و الاشتراك معنوى .

و قيل : لمادّه الأمر ظهور وضعى فى الوجوب .

و قيل : بل ظهور إطلاقى .

و قيل : دلالتها على الوجوب إنما هى بحكم العقل .

و قيل : بل بالسّيره العقلائيّه .

دلیل القول بالدلاله علی الجامع المشترک

و استدلّ للقول بدلاله مادّه الأمر علی الجامع المشترک بین الوجوب و الندب :

أوّلاً : بصحّه التقسیم ، لأن الأمر ینقسم إلی الأمر الوجوبی و الأمر الندبی ، و صحّه التقسیم لا یکون إلّا إذا کان القسمان داخلین فی المقسم ، فمعنی الأمر هو المقسم .

و فیه : إن هذا التقسیم صحیح ، لکنّه لیس بما للمادّه من المعنی الحقیقی ، بل هو بالمعنی المستعمل فیه ، و هذا لا یثبت المعنی الحقیقی الموضوع له .

و ثانیاً : باستعمال المادّه فی موارد الندب .

و فیه : إن الاستعمال أعمّ من المعنی الحقیقی و المعنی المجازی .

دلیل القول بالدلاله علی الندب

و مستند القول بوضع مادّه الأمر للندب هو قولهم : فعل المندوب طاعه ، و کلّ طاعه مأمور بها ، فالمندوب مأمور به .

و فیه : أوّلاً : هذا القیاس إنْ تم فیدلّ علی استعمال المادّه فی الندب ، أما کون الندب هو الموضوع له فلا یثبته ، لأن الأعمّ لا یدلّ علی الأخص ، لاحتمال الوضع للمشترک المعنوی بین الوجوب و الندب .

و ثانیاً : القیاس المذکور یشتمل علی مصادره ، فقولهم ، « کلّ طاعه مأمور بها » أوّل الکلام .

دلیل القول بالوضع للوجوب

و استدلّ للقول بوضع مادّه الأمر للوجوب بوجوه :

الأوّل : قوله تعالی : «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ

يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ » (۱). فاللّه سبحانه قد رتّب ما يلزمه الطلب الوجوبی و هو :

۱ – الحذر عن المخالفه ، فإنّ مخالفه الأمر الندبی لا حذر فيها

۲ – الفتنه و العذاب الأليم ، فإنّه لا يترتب على مخالفه الأمر الندبی العذاب الأليم .

و من الواضـح : أنّ الأـثرين المـذكورين يترتّبان على مخالفه أمر الإمام عليه السـلام أيضاً ، فالأوامر الوارده فی الكتاب و المرويّه عن النبی و الأئمه ظاهره فی الوجوب .

و الثانی : قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم : « لو لا أنْ أشقّ على امّتی لأمرتهم بالسواك » (۲) .

و تقريب الاستدلال :

۱ – إن فی « الأمر » مشقه ، و هذا دليل على أنّه للوجوب ، إذ ليس فی الندب مشقه .

۲ – إن من المسـلَّم به كون السواك منـدوباً ، و مفاد الحـديث عدم كون المندوب مأموراً به ، و معنى ذلك أنه فی مورد الندب لا يأتی الوجوب .

الأجوبه عن الاستدلال بالآيه و الحديث

* أجاب المحقّق الخراسانی عن الاستدلال بالآيه و نظائرها و بالحديث المزبور :

بأنّ غايه ما يستفاد منها استعمال مادّه الأمر فی الوجوب ، و الاستعمال أعم من الحقيقه .

۱– ۱) سوره النور : ۶۳ .

۲– ۲) غوالی اللآلی ۱۲/۲ .

و أورد الاستاذ دام بقاه : بأن دلاله الآيه على ترتب العـذاب على مخالفه الأمر - بما هو أمر - ظاهره من دون أيّه قرينهٍ أو عنايه ، و لذا استفاد الشيخ و الطبرسی (۱) فی تفسيريهما ، و كذا كبار الاصوليين ، دلاله الآيه على الوجوب ...

و هكذا الكلام فی الحديث ، و كلامنا فی دلاله أوامر الكتاب و السنّه .

فإن قلت : فقد ورد أن الأمر منه ما هو فرض و منه ما هو نفل .

قلت : لكنّ الكلام فی ثبوته .

و الحاصل : عدم تماميه جواب صاحب (الكفايه) .

* و أجاب المحقّق العراقی رحمه اللّه (۲) : بأنّ الاستدلال بالآيه و الروايه موقوف على القول بتقدّم التخصيص فی مورد دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص ، و هو باطلٌ ، لعدم وجود أصل فی المقام المزبور يقتضی ذلك .

و ما قيل من أنّه مقتضى أصاله العموم ، ففيه : إن مدرك جريان الأصل المذكور هو السيره العقلائيه ، و هی هنا منتفيه و مفقوده .

و أمّا انطباق تلك الكبرى على ما نحن فيه ، فهو من جهه أنّ عـدم ترتّب العـذاب و الفتنه على مخالفه الأمر النـدبی ، لا يُعلم هل هو من جهه عدم وجود الأمر فی مورد الاستحباب فالخروج موضوعی ، أو أنه يوجد الأمر لكنّه مخصّص .

قال شيخنا دام بقاه : إنّ هذا الجواب و إنْ كان دقيقاً و قد ارتضاه بعضهم ، لكن لا يمكن المساعده عليه .

فأجاب فی الدوره السّابقه بعدم ابتناء الاستدلال بالآيه و الروايه على

۱- ۱) التبيان فی تفسير القرآن ۴۶۶/۷ . مجمع البيان فی تفسير القرآن ۲۰۸/۷ الأعلمی .

۲- ۲) نهايه الأفكار ۱۶۱/۱ - ۱۶۲ .

القاعده المذكوره حتى يجاب عنه بما قال ، لأنّ وجه الاستدلال هو إن حدود مفاهيم الألفاظ يرجع فيها إلى أهل اللّسان ، سواء كانت تلك القاعده موجودهً أو لا ، و قد رأينا أن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - و هو أفصح الناس - يفيد كلامه أنّ الطلب الندبى غير داخلٍ فى مفهوم الأمر . هذا بالنسبه إلى الحديث .

و كذا بالنسبه إلى الآيه ، فإنّ اللّه سبحانه قد رتّب على الأمر - بما هو أمر شيئاً لا يترتَّب على الطلب الندبى ، و هو الفتنه و العذاب الأليم ، و بذلك يظهر حدّ المعنى و مفهوم اللّفظ ، بغضّ النظر عن القاعده ، و لذا نرى أنّ من الاصوليين من لا يلتفت إلى القاعده أو يلتفت إليها و لكنّ مبناه أن مقتضى الأصل ليس هو تقدّم التخصّص ، و مع ذلك يستدل بالآيه و الروايه ، و هذا من شواهد ما ذكرناه .

و أجاب دام بقاه فى الدوره اللّاحقه بما هو أدق فقال :

إنه يعتبر فى مورد دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص أنْ يكون قابلًا لهما ، كخروج زيد عن « أكرم العلماء » ، أمّا المورد الذى لا يكون الحكم فيه قابلًا للتخصيص ، فليس بموضوع لكبرى تلك القاعده ، و الآيه الكريمه من هذا القبيل ، لأنّ ترتّب العذاب بلا استحقاقٍ له محال ، كما فى قوله تعالى :

« وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً » (1)، و استحقاق العذاب من الأحكام العقليّه ، و الأحكام العقليّه لا يدور أمرها بين التخصيص و التخصّص ، فمورد عدم استحقاق العقاب - و هو الأمر الندبىّ - خارج خروجاً تخصّصياً ، فالكبرى غير منطبقه على الآيه المباركه .

* و قد يجاب : بأنّ « الأمر » يقابل « النهى » أى الزجر ، و كما أنّ الزجر

ص:17

1- 1) سوره الإسراء : 16 .

ينقسم إلى الزجر التنزيهى و الزجر التحريمى ، فكذلك الأمر - بقرينه التقابل - ينقسم إلى الوجوبى و الندبى .

و فيه : إن انقسام النهى إلى القسمين أوّل الكلام ، و على فرض التسليم فهل هو تقسيم على الحقيقه أو الأعمّ من الحقيقه و المجاز ؟

الحقُّ فى الجواب

ثم قال شيخنا دام ظلّه : بأن الحق فى الجواب عن الاستدلال بالآيه و الروايه و أمثالهما هو :

إن الأمر كما اطلق فى الكتاب و السنّه و دلّ على الوجوب ، كذلك قد اطلق فى موارد لا يمكن حمل الأمر فيها على الوجوب ، كما فى قوله تعالى :

« إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ » (۱)لوضوح أنّ مطلق العدل و مطلق الإحسان ليسا بواجبين ، مع تعلّق الأمر بهما ، و يؤيّد ذلك : الروايات الوارده فى أنّ الأوامر الوارده عن الشارع منها : ما قام الدليل على الرخصه فيها ، و منها : ما ورد فى النفل ، و منها : ما كان عزيمه .

و أضاف فى الدوره اللّاحقه : أنّ الآيه الكريمه - بالخصوص - قد طبّقها الإمام عليه السلام فى غير مورد الوجوب ، و ذلك فى روايهٍ صحيحه :

قال الكلينى رحمه اللّه : محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن الحسين بن عمر بن يزيد ، عن أبيه قال :

اشتريت إبلاً و أنا بالمدينه مقيم ، فأعجبتنى إعجاباً شديداً ، فدخلت على أبى الحسن الأوّل ، فذكرتها له ، فقال : ما لك و للإبل ؟ أما علمت أنها كثيره المصائب ؟ قال : فمن إعجابى بها أكريتها ، و بعثت بها مع غلمانٍ لى إلى

۱- ۱) سوره النحل : ۹۲ .

الکوفه ، فسقطت کلّها ، ثم دخلت علیه فأخبرته بذلک ، فقال : «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ » (۱).

فمن الواضح : أن شراء الإبل لم یکن بحرام ، و لکنّ الإمام نهاه ، فخالف الرجل النهی ، ثم ابتلی بذهاب ماله ، و هنا قرأ الإمام الآیه المبارکه مستشهداً بها ، لیدلّ علی ترتّب الفتنه - أی البلیّه الدنیویه - علی المخالفه مع الإمام المعصوم فی مورد غیر الوجوب و الحرمه ، کما أنّ العذاب الألیم الأُخروی یترتب علی مخالفه الوجوب و الحرمه .

و بذلک یظهر سقوط الاستدلال بالآیه للقول بدلاله الأمر علی الوجوب .

دلیل القول بالدلاله علی الوجوب بالظهور الإطلاقی

و بعد وضوح عدم تمامیّه القول بالدلاله اللّفظیّه علی الوجوب ، فهل تدلّ المادّه - و کذا الصیغه - علی الوجوب بالدلاله الإطلاقیّه ؟

إنّ أحسن ما استدلّ به لهذا القول تقریبان :

أحدهما : للمحقّق العراقی قدّس سرّه ، فقال ما حاصله (۲) : إنّ الأمر موضوع للطلب ، و الطلب حقیقه تشکیکیه ، ذات شدّهٍ و ضعف ، و الأمر التشکیکی مرتبته الشدیده الکامله لیس إلّا الحقیقه ، فهی بسیطه لا مرکّبه ، أمّا مرتبته الضعیفه الناقصه فمرکّبه من الحقیقه و من عدم المرتبه التامّه الکامله .

هذا فی مقام الثبوت ، و بناءً علیه ، فإنّه فی مقام الإثبات ، إذا أراد المرتبه الناقصه و هو الندب - لزم بیان زائدٌ یدلّ علی ذلک - بخلاف المرتبه التامّه الکامله و هو الوجوب ، فلکونها نفس الحقیقه فقط فلا یحتاج إرادتها إلی مئونهٍ

۱- ۱) الکافی ۵۴۳/۶ ، کتاب الدواجن باب اتخاذ الابل . و انظر : کنز الدقائق ۲۰۷/۸ - ۲۰۹ و الآیه فی سوره النور : ۶۳ .

۲- ۲) نهایه الأفکار ۱۶۲/۱ - ۱۶۳ .

زائده - . و حينئذٍ ، ففى كلّ موردٍ لا يوجد فيه البيان الزائد لإفاده المرتبه الناقصه ، كان مقتضى أصاله الإطلاق إراده الحقيقه التامّه للطلب ، و هو المرتبه الشديده ، أى الوجوب .

هذا ، و قد قرّب الإطلاق بوجهٍ آخر أيضاً لكنّه يرجع إلى الوجه المذكور .

الجواب عمّا ذكره المحقق العراقى :

قال شيخنا دام بقاه فى الدورتين جواباً عن هذا الوجه : بأنّ الحقيقه التشكيكيه كالحقيقه المتواطيه فى عدم كفايتها لإفاده الحقيقه ، فكما أنَّ لفظ « الأسد » - مثلًا - الموضوع للحيوان المفترس ، لا يمكن أنْ يدل على إراده فردٍ بخصوصه ، بل يحتاج إلى بيانٍ زائد ، كذلك لفظ « النور » - مثلاً - بالنسبه إلى مرتبهٍ من المراتب ، سواء كانت الشديده أو الضعيفه ، لأن اللّفظ الموضوع لمرتبتين من الحقيقه ، لا يكفى مجرّد استعماله للدلاله على إحداهما و إنْ كانت القويّه و الشديده ، و ما ذكره من أنّ المرتبه التامّه غير محتاجه إلى مئونهٍ زائده ، ممنوع .

و على الجمله ، فإنّ لفظ « الأمر » موضوع للطلب الذى هو حقيقه تشكيكيّه مثل النور ، و هو موجود فى الطلب الشديد و الطلب الضعيف على السواء ، و كما لا يمكنه إفاده الشديد بلا مئونه بيانٍ ، كذلك إفاده الضّعيف ، و إنما يفيد أصل الطلب فقط ... هذا كلّه أوّلاً .

و ثانياً : - و قد أفاده فى الدوره اللّاحقه - إنّ الخطابات الشرعيّه كلّها ملقاه إلى العرف العام ، و منها ما يشتمل على الأمر - مادةً أو صيغةً - فلا بدّ و أنْ يكون الإطلاق و التقييد فيه بضابطٍ يدركها العرف العام ، ليتمكّنوا من التفهيم و التفهّم

على أساسها ، و ما ذكره المحقق العراقى قدّس سرّه من الضابط - و هو كون المرتبه العليا الشديده غير محتاجه إلى البيان الزائد ، و أنّ المرتبه الدانيه و الضعيفه هى المحتاجه إليه ، فمتى لم يكن بيانٌ حمل على العليا - أمر لا يدركه العرف العام و لا يفهمه ، و لذا لا يمكن للشارع أنْ يحتجّ على المكلَّفين على أساسها فى أوامره فى الكتاب و السنّه ...

و ثانيهما : للسيد البروجردى قدّس سرّه فقال (1) : إن مدلول مادّه الأمر - و كذا صيغته - و المعنى المستعمل فيه ، إنشائى و ليس بإخبارى ، فلمّا يقول :

أمرتك بكذا ، أو يقول : صلّ ، فهو ينشئ و يُوجد الطلب بذلك فى عالم الاعتبار .

و هذا الطلب الإنشائى غير قابلٍ للتشكيك ، لكونه اعتباريّاً ، و الامور الاعتباريه بسيطه لا حركه فيها ، إذ التشكيك إنما يكون فى الامور التى فيها الشدّه و الضعف و تجرى فيها الحركه ، إلّا أن الطلب الإنشائى يقع فيه التشكيك بالعرض - أى من خارج ذاته - ، لأن الطلب كذلك ينقسم إلى ثلاثه أقسام ، فهو طلب إنشائى مع مقارنات شديده ، و طلب إنشائى مع مقارنات ضعيفه ، و طلب إنشائى بلا مقارنات مطلقاً ، فالأول : كأنْ يطلب منه المشى و يدفعه بيده ، أو يطلب منه الضرب و يصيح عليه ، و الثانى : كأنْ يطلب منه الكتابه و يومى إليه بيده ، و الثالث : أن يطلب منه أحد الأفعال مجرَّد طلب ... فيكون الأول كاشفاً عن شدّه الطلب و قوه الإراده النفسانيه ، و الثانى : كاشفاً عن الطلب النفسانى الضعيف ، و الثالث بلا شدّهٍ و لا ضعف ... إذنْ ، قد يتّصف الطلب الإنشائى بالشدّه و الضعف لكن من خارج ذاته .

١- ١) نهايه الأصول : ٨۶ .

و من الطلب الإنشائی غیر المقارَن بشیء ینتزع الوجوب ... و الدلیل علیه هو السیره العقلائیه ، و علی أساسه یترتّب استحقاق العقاب بین الموالی و العبید .

هذا ، و لا یخفی اختلاف کلامه رحمه اللّه ، ففی أوّله قال بأنّ الوجوب ینتزع من الطلب الإنشائی المقترن بالمقارنات الشدیده ، و الندب ینتزع من المقترن بالمقارنات الضعیفه ، أمّا فی آخره فیذکر أن نفس الطلب منشأ لانتزاع الوجوب . بل یذهب إلی جواز أن یقال بعدم وجود انشاء طلب فی موارد الندب ، و أن المندوبات لیست إلّا إرشاداً إلی الملاکات و المناطات ، فینحصر الطلب بموارد الواجبات فقط .

هذا حاصل کلامه مع التوضیح .

و الفرق بینه و بین تقریب المحقّق العراقی : أن العراقی یری أن مادّه الأمر و کذا الصیغه - مبرزه للصّفه النفسانیه ، و البروجردی یری أن الطلب الإنشائی إیجاد و لیس بإبراز .

مناقشات الاستاذ مع السیّد البروجردی

و قد تکلّم شیخنا دام بقاه علی هذا التقریب بعد توضیحه بوجوه :

أحدها : إن السید البروجردی ذکر أنّ الطلب المقترن بالمقارنات الشدیده هو الوجوب ، و هو کاشف عن الإراده الشدیده ، و المقترن بالمقارنات کاشف عن الإراده الضعیفه ، و غیر المقترن بأحدهما طلب متوسّط .

و فیه : إن الطلب إمّا وجوبی و إمّا ندبی ، و أمّا المتوسط بینهما - غیر المتّصف بالوجوب أو الندب - فغیر قابل للتصوّر ، نعم ، نفس الإراده تقبل المراتب کما هو الحال فی کلّ أمرٍ تشکیکی ، لکن المفروض کون الطلب أمراً

إنشائياً ، و الأمر الإنشائى متّصف بأحد الأمرين و لا يتصوّر برزخ بينهما .

و ثانيها : قوله بالتشكيك العرضى فى الطلب بعد نفى التشكيك الذاتى عنه .

نقول : ما المراد من التشكيك العرضى و الذاتى هنا ؟ تارةً يقال :

الخصوصيّه الكذائيه موجوده فى الشىء الفلانى بالذات ، أو إنها موجوده فيه لا بالذات بل بسبب أمر خارج . و اخرى : يكون المراد من العرضى فى مقابل الذاتى هو المجاز فى مقابل الحقيقه .

إنْ كان مراده : أن الشدّه و الضعف وصفان للمقارن للطلب ، أما الطلب فيتّصف بهما بالعرض كاتّصاف الجالس فى السفينه بالحركه .

فهذا كلام متين ، لكن البحث ليس فى المجاز ، و المقصود إسناد الشدّه و الضعف إلى الطلب على نحو الحقيقه .

و إنْ كان مراده : أن الطلب الإنشائى يتّصف حقيقةً بالشدّه و الضعف ، لكنَّ المقارنات كانت السبب فى هذا الاتّصاف ، كاتّصاف البياض بالضعف بسبب اختلاطه بالسواد .

فهذا غير صحيح ، إذ لا يكون اقتران الطلب بالصّياح مثلاً – فى مثال الشديد – سبباً لأنْ يوصف الطلب حقيقةً بالوجوب ، و لا يكون اقترانه بالترخيص فى الترك مثلاً – فى مثال الضعيف – سبباً لأن يتصف الطلب حقيقةً بالضعف و الندب ... و قياس ذلك باختلاط البياض بالسواد فى غير محلّه ...

لوضوح الفرق بين الاختلاط و فى الموجودات الخارجيه ، و بين الاقتران و فى الامور الاعتباريه .

و ثالثها : قوله فى آخر التقريب : بأنّ من عدم الاقتران بالمقارنات

الضعیفه ینتزع الوجوب ، و العقلاء یرون استحقاق العقاب علی المخالفه فی ما یکون من هذا القبیل .

و هذا کلامٌ متین قوی ، و سنؤکّد علیه .

و رابعها : إنه یقول فی نهایه المطلب : إنّ البعث لا یتحقّق بدون الوجوب ، و هو فی المندوبات إرشاد إلی المصالح ، فقوله « صلّ » یقوم مقام التحریک الخارجی و البعث التکوینی ، و هو ینافی الترخیص فی الترک .

و هذا معناه أن الأحکام الشرعیّه منحصره بالوجوب و الحرمه فقط – و أن الزجر التنزیهی إرشاد إلی المفاسد ، کالأوامر الندبیّه التی هی إرشاد إلی المصالح – و لا یُظنّ الالتزام به من أحدٍ من الفقهاء ، و حتی السیّد البروجردی نفسه لا یلتزم به ، و إلّا فکیف یفتی بالاستحباب الشرعی فی المستحبات ، و بالکراهه الشرعیّه فی المکروهات ؟

و أیضاً ، فهو کلام مخالف لصریح النصوص فی تقسیم الأمر إلی الواجب و المندوب .

و الحقیقه هی : دعوی إن التنافی بین البعث و التحریک و بین الترخیص فی الترک ، صحیحه فی التکوینیات ، و کلامنا فی البعث و الطلب الاعتباری ، و قیاسه علی التکوینی غیر صحیح .

و تلخّص : عدم تمامیّه هذا التقریب أیضاً .

دلاله الأمر علی الوجوب بالعقل و السّیره

و بعد أنْ ظهر ضعف الأقوال المتقدّمه فی دلاله الأمر علی الوجوب ، و أنّه لا یدل – لا مادّهً و لا صیغهً – علی الوجوب ، لا بالوضع و لا بالإطلاق ، فالمبنی الباقی هو الدلاله علی الوجوب بحکم العقل ، و هو مسلک المحقق

النائینی ، و تبعه المحققون من تلامذته (۱) ، و حاصله :

إن الحاکم فی باب وظیفه العبد تجاه المولی و أوامره و نواهیه إنما هو العقل ، فإنّه یحکم بأنّ المولی إذا أمر عبده بشیء فمقتضی وظیفه العبودیّه هو أنْ یمتثل الأمر و یلبّی الطلب ، إلّا إذا جاء من المولی الترخیص و الإذن فی الترک ، و لذا لو لم یمتثل ثم اعتذر بعدم نصب المولی القرینه علی الإلزام ، فلا یقبل عذره و لم یقبح عقابه .

و علی الجمله ، فلما لم تکن الدلاله علی الوجوب لا بالوضع و لا بالإطلاق ، فهی بحکم العقل من باب حقّ الطاعه .

و فیه إشکال : و هو أنه إذا کانت الدلاله عقلیّه ، و لا دور للّفظ فیها ، فما معنی جمع المیرزا نفسه و سائر الفقهاء بین الأمر ، و بین « لا بأس بالترک » بالجمع الدلالی ؟ إنهم فی مثل هذین الدلیلین یقولون بأنّ الأمر ظاهر فی الوجوب ، و قوله « لا بأس » نصٌّ فی جواز الترک ، فترفع الید عن ظهور الأمر بالنصّ علی جواز الترک ، مع أنّ المفروض أنّ الدلاله علی الوجوب لیست من ناحیه اللّفظ أصلاً ، بل هی من العقل ، فلا معنی لظهور الأمر فی الوجوب ، و لتقدیم النصّ علیه .

و کذلک الکلام فی باب الإطلاق و التقیید ، و العام و الخاص ، فإنّ المیرزا و أتباعه یقولون بأنَّ المقیِّد و المخصِّص قرینه للمطلق و للعام ، و بها ترفع الید عن ظهورهما فی العموم و الإطلاق ، لأنّ الأمر - فی مثل « أعتق رقبةً » - قد تعلَّق بصرف الوجود بنحو الإطلاق ، ثم فی قوله « أعتق رقبةً مؤمنه » یتعلَّق الأمر بالرقبه بنحو التقیید ، فإمّا ترفع الید عن ظهور القید فی القیدیّه ، فلا

۱- ۱) أجود التقریرات ۱۴۴/۱ ، محاضرات فی أصول الفقه ۱۳۱/۲ .

يجب عتق الرقبه المؤمنه ، و إمّـا ترفع اليـد عن إطلاق « أعتق رقبةً » فلا يكفى عتق الكافره ، فبين الخطابين منافاه ، و عنـد دوران الأـمر يقولون بلزوم الأخـذ بالـدليل المقيّد ، لكون الأمر بعتق المؤمنه ظاهراً فى عتق خصوص هـذا الفرد من الرقبه ، و نسـبته إلى الأمر المطلق نسبه القرينه إلى ذى القرينه ، و القرينه ظهورها مقدَّم على ظهور ذى القرينه .

فيرد عليهم : إنَّ القرينه و ذا القرينه و غير ذلك من شئون اللَّفظ ، فما ذكروه إنّما يتمُّ على مبنى قرينيّه المقيَّد و المخصِّص .

و كـذا يتمّ ُ تقديم المقيِّد و المخصِّص بمناط أظهريّتهما من المطلق و العام ، و هو مسـلك الشـيخ الأعظم ، كالجمع بين لفظى « الأسـد » و « يرمى » حيث أن ظهور الأسـد فى الحيوان المفترس لفظى ، و ظهور يرمى فى رمى السـهم إطلاقى ، و يتقدَّم الظهور للفظ « يرمى » – مع كونه اطلاقياً – على ظهور « الأسد » مع كونه وضعيّاً .

أمّـا بنـاءً على ما ذهبوا إليه من أنّ دلاله الأمر على الوجوب بحكم العقل ، فإنَّ مقتضـى القاعـده هو الورود لا التقييـد ، لأنّ حكم العقـل بـالوجوب تعليقى لاـ تنجيزى ، من جهه كونه معلَّقـاً على عـدم الرخصه فى الترك ، فهو يقول : كلّمـا جاء الأمر و لا دليل على الرخصه فهو للوجوب ، فإنْ قام الدليل على الرخصه تقدَّم من باب الورود ، لأنه يرفع موضوع حكم العقل .

فظهر وجود التنافى بين كلماتهم فى المقام ، و كلماتهم فى باب الإطلاق و التقييد و باب العام و الخاص .

و تلخَّص : أن دلاله الأمر على الوجوب لا تتم بحكم العقل ، ما لم يرجع الوجوب إلى اللّفظ ، و ذلك بأحد امور ثلاثه :

إمّا دعوى التبادر . و هى مردوده ، لأنّ المفروض عدم انسباق الوجوب من حاق لفظ مادّه الأمر أو صيغته .

و إمّا دعوى الظهور الإطلاقى . أى انصراف المادّه أو الصيغه إلى الوجوب ، و قد ظهر عدم تماميّه هذه الدعوى عند الكلام على تقريب المحقق العراقى .

أقول : و بذلك يظهر التأمّل فى كلام السيّد الاستاذ ، فإنّه - بعد أنْ ذكر أن صحّه تقسيم الأمر إلى الإيجاب و الندب دليل على كون اللفظ موضوعاً للأعم من الطلب الوجوبى و الندبى ، و أنّ صحه مؤاخذه العبد بمجرَّد مخالفه الأمر ظاهره فى ظهور الأمر فى الوجوب - قال : « و يمكن الجمع بالالتزام بوضع لفظ الأمر للأعمّ مع الالتزام بأنه ينصرف مع عدم القرينه إلى الطلب الوجوبى و الإلزامى و ينسبق إليه ، فيتحفَّظ على ظهور كلا الأمرين المزبورين - أعنى التقسيم و المؤاخذه - و تكون النتيجه موافقه لمدّعى صاحب (الكفايه) و إنْ خالفناه فى المدّعى و الموضوع له » (1) .

و إمّا دعوى السيره العقلائيّه ، بأنها قائمه على استفاده الوجوب عند عدم القرينه على الرخصه ... و لا ريب فى وجود هذه السيره ، فإنّهم يحملون أوامر المولى - مع عدم القرينه على الرخصه - على الوجوب ، و يرون استحقاق العقاب على المخالفه ... و قد ذكر المحقق الأصفهانى فى المعاملات أن منشأ هذه السيره هو حفظ الاُمور المعاشيّه ، و يبقى إمضاء الشارع المقدس لهذه السيره ، و ذلك ثابت بوضوح من الروايه التاليه :

الصدوق قدّس سرّه بإسناده عن زراره و محمّد بن مسلم قالا : « قلنا

۱- ۱) منتقى الاصول ۳۷۶/۱ .

لأبی جعفر علیه السلام : ما تقول فی الصلاه فی السّفر ؟ کیف هی ؟ و کم هی ؟ فقال : إن اللّه عزّ و جلّ یقول : «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلَاهِ » فصار التقصیر فی السفر واجباً کوجوب التمام فی الحضر . قالا : قلنا : إنما قال اللّه عزّ و جل «فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ » و لم یقل :

افعلوا ، فکیف أوجب ذلک کما أوجب التمام فی الحضر ؟ فقال علیه السلام :

أ و لیس قد قال اللّه عزّ و جلّ فی الصفا و المروه : «فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَیْهِ أَن یَطَّوَّفَ بِهِمَا » ... » (۱) .

فهما یسألان الإمام علیه السلام أنه لو قال : « افعلوا » لدلّ علی الوجوب ، و لم یقل ؟ فدلاله الصّیغه علی الوجوب من المرتکزات فی الأذهان ، و الإمام علیه السلام لم ینف هذا الارتکاز العقلائی ، بل أمضاه بسکوته .

فالروایه تدل علی المدّعی بوضوح ، و طریق الشیخ الصّدوق إلی زراره صحیح .

فالمختار

رجوع القضیّه إلی السیره العقلائیّه .

أمّا الوجوه السابقه ، فقد عرفت ما فیها .

و أمّا حکم العقل ، فقد عرفت أن هذا المسلک منهم لا یلائم الجمع الدلالی ، علی أنه أخص من المدّعی ، لاختصاصه بأحکام المولی الحقیقی ، فهناک یحکم العقل بحق الطاعه ، و لکنّ المدّعی هو دلاله المادّه و الصیغه علی الوجوب فی مطلق الصادر من العالی إلی الدانی .

۱- ۱) من لا یحضره الفقیه ۴۳۴/۱ باب الصلاه فی السفر .

و علی الجمله ، فالدلیل الصحیح - فی صیغه الأمر - هو السیره ، و علی المختار ، فلا إشکال فی الجمع الدلالی ، و هذه السیره ممضاه ، و قد ذکرنا النص الدالّ علی الإمضاء ، و یوجد فی الأخبار ما یدل علی ذلک أیضاً غیره کالروایه التالیه :

عن معاویه بن عمّار عن أبی عبد الله علیه السلام قال : « العمره واجبه علی الخلق بمنزله الحج علی من استطاع » .

فقد نزّل العمره بمنزله الحج الذی قال اللّه فیه «وَلِلّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً » و لسانه لسان الإیجاب ، فتکون العمره واجبه کذلک ، و علّل الوجوب بقوله : « لأن اللّه یقول : «وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ » » (۱) فکان الاستدلال بصیغه الأمر و هو « أتمّوا » .

و سند الروایه معتبر بلا إشکال .

و إذا کانت السّیره علی دلاله الصیغه علی الوجوب ممضاه ، فهی فی دلاله المادّه علیه ممضاه بالأولویّه القطعیّه ، و إنْ کانت النصوص مختلفه :

فعن أبی بصیر قال : « سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول : إن الناس أکلوا لحوم دوابّهم یوم خیبر ، فأمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بإکفاء قدورهم و نهاهم عنها و لم یحرّمها » (۲) .

فقد یستظهر من هذه الروایه عدم دلاله مادّه الأمر علی الوجوب فتأمّل ، و السند صحیح .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۳۴/۱۰ الباب ۱ من أبواب العمره رقم ۸ .

۲- ۲) التهذیب ۴۱/۹ .

و فی المقابل ما یدلّ علی کونها للوجوب :

فعن أبی عبد الله علیه السلام قال : « رکعتان بالسّواک أفضل من سبعین رکعه بغیر سواک ، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم : لو لا أنْ أشقّ علی امّتی لأمرتهم بالسّواک » (۱) .

فهی تفید أن الأمر للوجوب بلا شک ، لأنّ السّواک مستحب ، و لو أمر لزمت المشقّه علی الاُمّه ، و من الواضح أن المشقه فی الإیجاب ... و فی سند هذا الخبر إشکال من جهه اشتماله علی « جعفر بن محمد الأشعری » إلاّ بناء علی اعتبار رجال کتاب کامل الزیارات ، و عدم الاستثناء من رجال نوادر الحکمه ، مضافاً إلی اعتماد الأصحاب علیه .

و هذا تمام الکلام فی دلاله مادّه الأمر و صیغته علی الوجوب .

ص:۳۰

۱- ۱) الکافی ۲۲/۳ باب السواک رقم ۱ .

صیغه الأمر

اشاره

إنه و إنْ تعرضنا لصیغه الأمر بتبع البحث عن المادّه ، لکن ینبغی تفصیل الکلام فی جهتین :

الجهه الاُولی : فی معنی صیغه الأمر .

فقد وقع الخلاف بین الأعلام فی معنی صیغه الأمر .

فقیل : إن للصیغه معانٍ عدیده ، أحدها هو الطلب ، و المعانی الاخری هی : التهدید ، و التعجیز ، و الإهانه ، و الاختبار ... و هکذا ، فقولک : « صلّ » معناه الطلب الإنشائی ، و فی قوله تعالی «کُونُواْ قِرَدَهً خَاسِئِینَ » (۱)تدلّ الصیغه علی التعجیز ، و معناها فی «تَمَتَّعُواْ فِی دَارِکُمْ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ » (۲)هو التهدید ، و هکذا ...

و القول الآخر : هو وحده معنی الصیغه فی جمیع الاستعمالات ، و هو الطلب الإنشائی ، غایه الأمر أنه تارهً : یکون الداعی لاستعمال الصیغه فی الطلب الإنشائی هو الطلب الجدّی ، و اخری : یکون الداعی لاستعمالها فیه هو التهدید أو غیره مما ذکر .

و القول الثانی هو مختار صاحب (الکفایه) (۳) ... فهو یری وقوع الاشتباه

۱- ۱) سوره البقره : ۶۱ .

۲- ۲) سوره هود : ۶۸ .

۳- ۳) قال (فی الفصل الثانی فیما یتعلّق بصیغه الأمر و فیه مباحث) ص۶۹ ط مؤسسه آل البیت : « ربما یذکر للصیغه معانٍ قد استعملت فیها ، و قد عُد منها : الترجی و التمنی و التهدید و الانذار و الاهانه و الاحتقار و التعجیز و التخیر ، إلی غیر ذلک . و هذا کما تری ، ضروره أن الصیغه ما استعملت فی واحدٍ منها بل لم تستعمل الا فی انشاء الطلب إلا أن الداعی الی ذلک ... یکون أحد هذه الامور .

هنا بين المفهوم و الداعى ، كما قال بوقوع الاشتباه بين المفهوم و المصداق فى مدلول مادّه الأمر ، كما تقدّم .

مختار الاستاذ

و قد اختار الاستاذ - فى هذه الجهه - قول المحقق الخراسانى ، قال :

و الارتكاز ، و الوجدان ، و الاستعمالات ، كلّها تثبت هذا القول ، و قصارى ما يمكن أن يقال هو : إن الصيغه فى الطلب الإنشائى حقيقه ، و فى غيره مجاز .

إشكال السيّد الاستاذ

أقول : و كما وقع الإشكال فيما ذكره من الاشتباه بين المصداق و المفهوم كما تقدّم ، كذلك فيما ذكره من الاشتباه بين المفهوم و الداعى ، فقد أفاد السيد الاستاذ بأنّ ما ذهب إليه من كون الصيغه مستعمله لإيجاد الطلب إنشاءً و إنما يختلف الداعى إليه ، غير معقول ثبوتاً « فإنّ الداعى - بحسب ما يصطلح عليه - هو العلّه الغائيّه ، بمعنىً ما يكون فى تصوّره سابقاً علىً الشىء و فى وجوده الخارجى مترتّباً عنه ، فيقال : « أكل » بداعى تحصيل الشبع ، فإن الشبع تصوّراً سابق علىً الأكل و بلحاظ ترتّبه علىً الأكل ينبعث الشخص إلىً الأكل ، و لكنه وجوداً يترتب علىً الأكل و يتأخّر عنه ، وعليه : فصلاحيّه الأمور المذكوره - من تمنٍّ و ترجٍّ و تعجيز و تهديد و امتحان و سخريه - لأنْ تكون داعياً للإنشاء فى الموارد المختلفه ، يصحّ فى فرض ترتّب هذه الأمور علىً الإنشاء وجوداً و أسبقيّتها عليه تصوّراً ، و ليس الأمر فيها كذلك ... » .

ثم قال - بعد أن أوضح وجه عدم كون الأمر فيها كذلك - « فالأولىً : أن

يقال فی هذه الموارد : إنّ الصیغه مستعمله فیها فی معناها الحقیقی و بداعی البعث و التحریک ، إلّا أنّ موضوع التکلیف مقیّد ، فالتکلیف وارد علی الموضوع الخاص لا مطلق المکلَّف ، ففی مورد التعجیز یکون التکلیف الحقیقی معلَّقاً علی قدره المکلَّف بناءً علی ادّعائه ، فیقال له فی الحقیقه : إنْ کنت قادراً علی ذلک فأت به ، فحیث أنه لا یستطیع ذلک و لا یقدر علیه لا یکون مکلَّفاً ، لا ـ بلحاظ عدم کون التکلیف حقیقیّاً بل بلحاظ انکشاف عدم توفّر شرط التکلیف فیه و عدم کونه مصداقاً لموضوع الحکم ، فموضوع الحکم هاهنا هو القادر لا مطلق المکلَّف ، و هکذا یقال فی التهدید ... » (۱)انتهی .

لکنّ منشأ هذا الإیراد هو الجمود علی لفظ « الداعی » و أخذه بالمعنی الفلسفی ، و هو یندفع بإمکان أن یکون المراد من الداعی معنیً آخر غیره ، کما ذکر هو - دام ظله - فی بحث شرطیّه القدره للتّکلیف (۲) من أن الشرط قد یطلق و یراد به معناه الفلسفی و هو العله الغائیه ، و قد یطلق و یراد به معنی غیر ذلک ، و إنّ شرطیه القدره للتکلیف لیس المقصود بها المعنی الفلسفی للشرطیّه ، بل المقصود بها المعنی الآخر ... بل لقد ذکر فی معنی « الغرض » أنه قد یطلق و یراد منه ما یساوق العلّه الغائیّه ، و هو المعنی الاصطلاحی للغرض و الداعی ، و قد یطلق و لا یراد منه هذا المعنی ، بل یراد منه معنیً عرفی یساوق المقصود .

و من العجیب ذکره مثال الأکل من أجل الشبع هنا للدلاله علی جواز

۱- ۱) منتقی الأصول ۳۹۷/۱ - ۳۹۸ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۴۱۶/۱ - ۴۱۷ .

إراده غير المعنیٰ الفلسفی من « الغرض » قال : و هو بهذا المعنیٰ قابل للانفكاك عن العمل و إنْ عبّر عنه بالغرض فيقال : غرضی من هـذا العمل و مقصودی كـذا مع عدم ترتّبه عليه ، بل يمكن أن يترتب و يمكن أن لا يترتب ، كأكل الخبز بغرض الشبع ... » (۱) .

الجهه الثانيه : فی معنی « نفس الأمر » فی كلام الكفايه .

قال صاحب (الكفايه) – فی بحث الطلب و الإراده (۲) – : الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنیٰ فی نفس الأمر ، و قد سبقه فی هذا القول الشهيد الأول قدّس سرّه ، و إنْ اختلف مرادهما :

فـالمحقّق الخراسـانی يری أن الإنشـاء قول يتحقّق به مفـاد كـان التـامّه ، فی قبال الإخبار فإنه قول يحكی عن مفاد كان الناقصه ، فالإنشاء عنـده موجـد للمعنیٰ ، غير أنه يوجد بوجود منشأ انتزاعه ، و مراده من « نفس الأمر » هو أن ذلک المعنی يخرج بواسـطه الإنشاء عن حـدّ فرض الفارض ، أما قبله فهو علی حدّ فرض الفارض ، فلمّا يقال : ملّكتک الدار مثلًا ، تكون ملكيّه الدار للطرف الآخر قبل الإنشاء من قبيل افتراض كون الإنسان حجراً ، أمّا بعـده ، فالملكيّه تخرج عن هذا الحدّ ، و يصـبح الطرف مالكاً للدار ، لكنْ ليس فی الخارج بإزاء الدار و صاحبها شیء ، و إنما يتحقّق الوجود للملكيّه بوجود منشأ انتزاعها و هو الإنشاء .

فهذا معنیٰ : إن الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنیٰ فی نفس الأمر ...

۱– ۱) منتقی الأصول ۴۶۲/۱ .

۲– ۲) قال فی ص۶۶ : و أما الصيغ الانشائيه فهی موجده لمعانيها فی نفس الأمر ، أی قصد ثبوت معانيها و تحققها بها و هذا نحو من الوجود ، و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبارٍ مترتب عليه شرعاً و عرفاً آثار ، كما هو الحال فی صيغ العقود و الايقاعات .

و قد ظهر أيضاً الفرق عنده قدّس سرّه بين الإنشاء و الإخبار . و ظهر أن مراده من « نفس الأمر » هو ما يقابل فرض الفارض .

و هذا غير ما هو المصطلح عند الفلاسفه ، حيث يجعلون وعاء « نفس الأمر » وعاءً فى قبال وعاء الذهن ، و وعاء الخارج ، فوعاء الخارج و وعاء الذهن ظرفان لوجود الماهيّه ، و للماهيه ظرف فى عالم التصوّر هو نفس الأمر .

كما أنّه غير مصطلح الاصوليين ، فهم يريدون من « وعاء الأمر » ثبوت الشىء ثبوتاً غير قائم بالاعتبار ، كالملازمه بين « تعدّد الآلهه » و بين « الفساد » المستفاده من الآيه المباركه ، فإنها موجوده فى وعاء نفس الأمر ، و لا تدور مدار الاعتبار ، بخلاف ملكيّه زيد للدار ، فإنَّ قوامها الاعتبار ، و ليس لها واقعيّه كواقعيه الملازمه المذكوره .

و أما الشهيد الأوّل ، فقد ذكرنا أنه قد استعمل هذا المصطلح ، و لكنّه أراد من قوله « نفس الأمر » - فى العباره المذكوره - الاحتراز عن الإنشاء المكرَّر ، فقول المنشئ : ملّكتك الدار قول قصد به ثبوت الملكيّه للمشترى ، فإذا قاله ثبت ذلك ، فلو قاله مرةً اخرى فلا يحصل به المعنى ، لأنه لو حصل لكان من تحصيل الحاصل .

و يقول المحقق الخراسانى : كلّما تكرّر القول حصل فرد من ذلك المعنى الإنشائى ، إلاّ أنه يكون تأكيداً ، لا أنّ الصيغه - فى المرّه الثانيه - خارجه عن الإنشائيّه .

و الحاصل :

إنه فى الصيغه الإنشائيّه يُقصد ثبوت و وجود المعنى بنفس الصّيغه ،

ص:۳۵

بدون أيّه حكايهٍ ، و الثبوت هو بنحو مفاد كان التامّه ، بخلاف الإخبار ، فإنه بنحو مفاد كان الناقصه و هو حكايه عن الثبوت .

هذا فی الصیغه ، أی صیغه افعل ، الدالّه علی الطلب .

و کذلک الحال فی بقیّه المعانی الإنشائیّه ، فالمعنی فی جمیعها هو إیجاد الطلب ، غیر أن الدواعی تختلف .

و کذلک الحال فی الاستفهام و الترجّی و التمنّی ، فهو إیجاد الاستفهام بالوجود الإنشائی بداعی الاستفهام الحقیقی ، أو بداعی الإنکار ، و إیجاد للترجّی إنشاءً - و هو فی حق الباری تعالی جائز کما فی قوله : «لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى » (1)و لیس حقیقهً ، لامتناعه فی حقّه لاستلزامه الجهل و العجز - و هکذا إیجاد للتمنّی إنشاءً ...

و هذا توضیح مبنی صاحب (الکفایه) فی الصیغه الإنشائیّه .

رأی الأصفهانی فی الصیغ الإنشائیه و حمله کلام الکفایه علیه

و خالف المحقّق الأصفهانی قدّس سرّه (2) ، و ذکر أنّ ما ذهب إلیه المحقق الخراسانی من کون اللّفظ فی الصّیغ الإنشائیّه موجداً للمعنی ، غیر معقول ، فقال فی مقام الإشکال علیه ما توضیحه :

إنّه لا یتصوّر لأیّ معنیً من المعانی إلاّ نحوان من الوجود ، فهو إمّا وجود بالذات ، و إمّا وجود بالجعل و الاعتبار .

و الأوّل : إمّا الوجود الذهنی ، و إمّا الوجود الخارجی الواقعی ، لکنّ إیجاد المعنی فی عالم الذهن لا یمکن بسبب اللّفظ ، بل العلّه للوجود الذهنی هو

1- 1) سوره طه : 46 .

2- 2) نهایه الدرایه 274/1 - 275 .

التصوّر فقط ، و كذلك إيجاده فى الخارج ، لأنّ الوجود الخارجى معلولٌ لعلّته ، فإنْ وجدت وجد و إلّا فلا .

و الثانى : فإنَّ الوجود الجعلى عباره عن وجود المعنى بوجود اللّفظ ، فاللّفظ يكون وجوداً للمعنى فى عالم الاعتبار ، و هو كما يكون باللّفظ يكون بالكتابه أيضاً .

فما ذهب إليه المحقق الخراسانى غير صحيح ، إذ لا يعقل إيجاد المعنى باللّفظ لا ذهناً و لا خارجاً .

بل المعقول و المتصوَّر هو أنّا نوجد المعنى وجوداً جعليّاً ، أىْ نعتبر وجود اللّفظ وجوداً له ، لا أنّ اللّفظ يكون واسطةً و سبباً لوجود المعنى كما قال المحقّق الخراسانى ، ففى الحقيقه لمّا نقول : « افعل » فهو من مقوله الكيف المسموع ، فإذا تلفّظنا به وجد فى الخارج بوجودٍ بالذات ، و تكون هذه الصيغه وجوداً جعليّاً اعتباريّاً للبعث و الطلب ، لا أن الطلب و البعث يوجد بتوسّط هذا اللّفظ و هذه الصيغه .

قال : فهذه حقيقه الإنشاء ، و لا بدّ أنْ يحمل عليه كلام المحقّق الخراسانى .

إشكال الاستاذ

قال شيخنا دام بقاه :

أمّا حمله كلام المحقّق الخراسانى على مسلكه ففيه : إن فى عباره (الكفايه) ما يمنع عن الحمل المذكور ، و ذلك أنه مثَّل - لكون الإنشاء موجداً للملكيّه و مخرجاً لها عن فرض الفارض - بإيجاد الملكيّه فى مورد الحيازه ، فإنّه قد ورد فى مباحث كتاب إحياء الموات أنَّ « من حاز ملك » ، و هو ظاهر

فی کون الحیازه سبباً لوجود الملکیه ، و لیس وجودها بالوجود اللّفظی و الجعلی . و أیضاً : فقد تقرّر فی کتاب الإرث أنّ « ما ترک المیّت من مالٍ أو حقٍّ فلوارثه » فالملکیه الحاصله قهراً للوارث بموت مورّثه لیست بالوجود الجعلی و الاعتباری ...

و مع وجود هذه الجمله فی کلام المحقّق الخراسانی کیف یحمل کلامه علی ما ذهب إلیه ؟

و أیضاً ، فقد صرَّح المحقّق الخراسانی ، فی مقام بیان حقیقه الإنشاء فی الترجّی و التمنّی ... بأنّ المعنی المنشأ بالصیغه فی ظرف الإنشاء وجود جزئی ، لأنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد ، و الوجود مساوق للتشخّص ، إلّا أنه – أی المعنی – فی نفس الوقت کلّی .

و لا ریب أنّ هذا مطلب معقول ، کما لو تصوّرنا الإنسان النوعی ، و الحیوان الجنسی ، فإنه من حیث وجوده شخصی ، للقاعده المذکوره ، مع أنّ النوع و الجنس کلیّان ، و صیغه الإنشاء کذلک ، فقولک : « ملّکتک » أو قولک :

« صلّ » یدلّ علی معنی جزئی هو المنشأ لک بهذا اللّفظ ، لکنّه کلّی أیضاً ، لأن القضایا الحقیقیّه تنحلّ و تتعدّد بعدد الموضوعات ... مع کون الإنشاء واحداً .

و هکذا ، فمن الممکن إیجاد الملکیه الکلیّه بإنشاء واحدٍ ، فإنّه معنی کلّی ، مع أنه من حیث وجود الإنشاء جزئی ، کما فی قوله تعالی : «وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ » (1)حیث أن ملکیّه الخمس من جهه هذا الإنشاء جزئیّه ، لکن الملکیه معنیً کلّی ، و المالک هو طبیعی المسکین من بنی هاشم .

1- 1) سوره الأنفال : 42 .

و إذا كان المحقق الخراسانی یصرِّح بما ذکرناه ، فکیف یحمل کلامه علی مبنی المحقق الأصفهانی من أن الإنشاء إیجاد المعنی بعین وجود اللّفظ ، إذ یستحیل تصوّر کلیّه المنشأ حینئذٍ ، لأن وجود اللّفظ حقیقی شخصی ، فهو جزئی .

و تلخّص : إن کلامه غیر قابلٍ للتنزیل علی مسلک المحقّق الأصفهانی .

و أمّا إشکاله علیه : بأن إیجاد المعنی بالوجود الخارجی أو الذهنی غیر مسببٍ عن وجود اللّفظ ، لعدم کون اللّفظ فی سلسله علل الوجود الذهنی و لا فی سلسله علل الوجود الخارجی ، فالتحقیق عدم وروده علیه ، لأنّه یقول بوجود المعانی الإنشائیه وجوداً اعتباریّاً ، و من المعقول ثبوتاً أنْ یعتبر العقلاء سببیّه اللّفظ للوجود الاعتباری ، فیمکن أن یقع فی سلسله علل وجوده ، فصحیح أنّ وجود الطلب فی عالم الذهن یرجع إلی التصوّر ، و وجوده خارجاً یرجع إلی المصلحه و الغرض ، و یکون العلم بالغرض علهً للوجود الخارجی التکوینی للطلب فی النفس ، لکنّ الکلام فی الوجود الاعتباری ، و لا مانع من أن یعتبر العقلاء اللّفظ – مثل بعت – سبباً للمعنی و هو الملکیّه الاعتباریه ، بحیث تدور الملکیّه فی عالم الاعتبار وجوداً و عدماً مدار وجود الصیغه و عدمها .

فما ذکره المحقق الخراسانی أمر معقول ، و لا یرد علیه ما ذکر .

نعم ، إنّ هذا الاعتبار بحاجهٍ إلی دلیلٍ فی مقام الإثبات .

و تلخّص : إن البحث مع صاحب (الکفایه) یرجع إلی مقام الإثبات ، فالقول بأنّ ما ذهب إلیه غیر معقول ، غیر صحیح ، فلا یمکن المساعده علی

ما جاء فی (نهایه الدرایه) و فی (المحاضرات) (۱) .

و أمّا مختار المحقق الأصفهانی من أنّ حقیقه الإنشاء إیجاد المعنی بعین وجود اللّفظ ، فسیأتی الکلام علیه .

هذا تمام الکلام علی مبنی المحقّق الخراسانی .

رأی المحاضرات فی الصّیغ الانشائیّه

و ذهب السیّد الخوئی فی (المحاضرات) (۲) إلی أنّ صیغه « افعل » مبرزه للاعتبار النفسانی ، لا أنها موجده له فی وعاء الاعتبار – و هذا متّخذ من برهان المحقق الأصفهانی من أنّ الصیغه لا یمکن أن تکون سبباً للوجود مطلقاً – و أیضاً : فإن معانی الصّیغه مختلفه ، لا ـ أنها موضوعه لمعنی واحدٍ و الدواعی مختلفه ... فالمعنی هو الامتحان ، و التهدید ، و الطّلب ... فهو مخالف (للکفایه) فی کلتا الجهتین ...

و حاصل کلامه : إن صیغه افعل حقیقهٌ فی إبراز اعتبار الشیء فی الذمّه ، و استعمالها فی موارد التعجّب و التهدید و غیر ذلک ، مجازی ، و معناها مختلفٌ و لیس بواحدٍ .

و خلاصه وجه هذا الرأی :

أوّلاًـ : إنّ الامور الاعتباریه تحصل بمجرّد الاعتبار و من دون حاجهٍ إلی سبب ، مع أنّ الألفاظ لا یمکن أن تکون أسباباً لمثل هذه الاُمور .

و ثانیاً : إنّ حقیقه الوضع هی « التعهّد » کما تقدَّم فی محلّه ، فکأنّ

۱– ۱) نهایه الدرایه ۲۷۴/۱ – ۲۷۵ ، محاضرات فی أصول الفقه ۱۲۵/۲ .

۲– ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۱۳۰/۲ – ۱۳۱ .

الشارع قد تعهّد - مثلاً - أن يبرز اعتباره للصّلاه فی ذمّه المکلّف بلفظ « صلّ » ، و کذلک کلّ أمر بشیءٍ ، فإنّه متعهّد باستعمال صیغه « افعل » لإبراز أمره و طلبه ... و هذا هو المرتکز فی الأذهان .

مناقشه الاستاذ

فقال الاستاذ دام بقاه بعد تقریر هذه النظریّه ما حاصله :

أمّا أن حقیقه الوضع هو التعهّد ، فقد تقدّم فی محلّه ما فیه .

و أمّا أنّ المعنی الحقیقی لصیغه الإنشاء هو إبراز اعتبار ثبوت الشیء ، فغایه ما استدلّ لهذه الدعوی هو وجود هذا المعنی - أی إبراز اعتبار ثبوت الشیء فی الذمّه - فی مثل قول المولی : « صلّ » و نحوه ... و فیه : إن هذا لا یکفی لأنْ یکون دلیلاً للمدّعی ، ففی موارد استعمال صیغه الأمر ، حیث یکون الداعی بعث العبد نحو الفعل ، توجد الإراده لتحقّق الفعل ، و العقلاء یرون فی تلک الموارد أن المولی قد وضع الفعل علی ذمّه المکلّف ، و أنها مشغوله یقیناً به ، فلما ذا لا تکون الإراده هی المعنی للصّیغه ؟ و لما ذا لا یکون المعنی : اعتبار ثبوت المادّه فی ذمّه الطرف المقابل ؟

و الحاصل : إنه فی مورد استعمال صیغه الأمر ، یوجد اعتبار ثبوت الفعل فی الذمّه بلا ریب ، لکن کون هذا المعنی هو الموضوع له الصیغه من أین ؟ فالدلیل أعمّ من المدّعی .

هذا أوّلاً .

و ثانیاً : قوله بتعدّد المعنی فی الصّیغ الإنشائیه ، غیر موافقٍ للارتکاز العرفی ، و ذلک لأنّ أهل اللّسان لا یفرّقون فی معنی « اعملوا » بین مورد استعماله فی التهدید و مورد غیر التهدید مثلاً .

و ثالثاً : إن المصداقیّه من شئون الحمل الشائع ، و المناط فیه هو الاتحاد

الوجودی ، و حینئذٍ ، کیف یتّحد التعجّب – الذی هو صفه نفسانیّه – مع صیغه افعل ، لتکون الصیغه مصداقاً لمفهوم التعجّب ؟ فقوله بأن الصیغه تارهً یکون المبرَز بها التعجّب إذا استعمل فیه ، لا یمکن تعقّله .

و رابعاً : إن اعتبار ثبوت الشیء فی الذمّه ، معنی اسمی ، و هذا ینافی مسلک (المحاضرات) فی المعنی الحرفی و الهیئه من أنه عباره عن التضییق فی المعانی الاسمیه ... فإذا کان هذا معنی هیئه افعل ، فکیف یکون موضوعاً لإبراز الاعتبار ، و وجوب الشیء ؟

مناقشه رأی المحقق الخراسانی

هذا ، و قد وافق الاستاذ المحقق الخراسانی فی وحده المعنی فی الصیغ الإنشائیه .

و أمّا قوله بأنها موجده ، فقد أشکل علیه :

أوّلاً : بأن الإراده فی نظر هذا المحقق نفس الطلب ، و مفهومهما واحد ، و الاختلاف فی المصداق ، لکنْ لا یُفهم « الإراده » من صیغه افعل ، و مقتضی الاتّحاد بین الإراده و الطلب أنْ لا تکون موضوعه للطلب .

و ثانیاً : إنّ الإراده لیست من الامور القابله للإنشاء ، أی لا تقبل أنْ توجد باللّفظ ، کما هو الحال فی الجواهر مثلاً .

و ثالثاً : إن الإراده مفهوم اسمی ، و لم نجد فی الهیئات هیئه مدلولها معنیً اسمی .

مناقشه رأی المحقق الاصفهانی

و أمّا مبنی المحقق الأصفهانی من أنّ مدلول الصیغه وجود المعنی بالوجود اللّفظی ، فالألفاظ عین وجود المعانی لکن بالوجود الاعتباری

للمعنى ، و هذا معناه أنْ لا يكون في مورد الصّيغه وضع و موضوع و موضوع عليه ...

ففيه : إنّ مبناه في حقيقه الوضع هو أنّ اللّفظ يوضع على المعنى كوضع العلم على رأس الفرسخ مثلًا ، فما ذهب إليه في وضع الصيغه ينافي مختاره في حقيقه الوضع بصورةٍ عامّه ؛ لأنه يقتضي المغايره و التعدّد بين الموضوع و الموضوع عليه ... و لو لا هذا التنافي فإنّ مسلكه قريب من الواقع .

رأى الشيخ الاستاذ

و بعد ذكر المباني المطروحه في معنى الصيغه و النظر و المناقشه فيها ، قال شيخنا دام بقاه ، و بالنظر إلى مختاره في حقيقه الوضع من أنها « العلاميّه » :

إن الألفاظ إنما هي للوصول إلى المعاني و إبراز الأغراض و المقاصد ، فالصبيّ الذي لا يمكنه التلفّظ إذا أراد شيئاً من الأشياء تحرّك نحوه – إن أمكنه التحرّك – و أخذه ، و إلّا فيلجأ إلى غيره ، كأنْ يأخذ بيد أبيه و يمدّها نحو الشيء أو يضعها عليه ، و هذا هو المقصود من « البعث النسبي » في كلام المحقق الأصفهاني ، و « النسبه الإرساليّه » في كلام المحقق العراقي ، لكنّ هذا الطفل عند ما يمكنه الإشاره نحو الشيء الذي يريده ، فإنّه يستخدمها بدل الأخذ بيد أبيه مثلًا ، فإنْ يتمكن من التلفّظ فلا شك أنه يستخدم اللّفظ للدلاله على أنّه يريد الشيء الفلاني ، فيقول لأبيه مثلًا : أعطني كذا ...

فالألفاظ دوالّ و كواشف و علائم ... و هذا هو الأصل فيها .

وعليه ، فإنه مع التمكّن من التلفّظ ، يتحقّق بيان المراد و إبرازه بواسطه اللّفظ ، و تكون الألفاظ مبيّنات و مبرزات للمرادات ، و هذا معنى «عَلَّمَهُ

الْبَیَانَ » (۱)، فمن تمکّن من اللّفظ و أمکنه إفهام مقصوده به ، لا یحتاج إلی الإشاره ، و لا إلی البعث و التحریک التکوینی الخارجی ، و لذا تکون الإشاره أو التحریک الخارجی هی الدالّه علی المقصود حیث لا یمکن اللّفظ .

و سواء کان الدالّ علی المقصود هو اللّفظ أو التحریک الخارجی ، فإنّه لا ینظر إلیه إلّا بالنظر غیر الاستقلالی ، بل إنّه - فی هذه الحاله - یکون النظر الاستقلالی نحو المبعوث و المبعوث إلیه ، أمّا اللّفظ أو التحریک الخارجی الذی تحقق به البعث ، فإنّه مغفول عنه ، و وجوده وجود حرفی لا استقلالی ...

و هذا البعث هو « البعث النسبی » فی اصطلاح المحقّق الأصفهانی ، إنه یقول بأنّ نفس هذا البعث الخارجی التکوینی یوجد و یتحقّق بکلمه « افعل » .

و المحقق العراقی یشبّه الطلب بالصیغه بإرسال الطیور الجارحه نحو الصید ، فکأنّ الآمر یرسل المأمور بأمره « افعل » نحو تحصیل الشیء الذی یریده منه ، فالمدلول عنده رحمه اللّه - هو الإرسال و لازم ذلک هو الطلب .

و الحاصل : إن هذا أمر ارتکازی لا یمکن إنکاره ، و عباراتهم - و إنْ اختلفت فی بیانه - مشیره إلی هذا الأمر .

لکنّ التحقیق : أن هذه النسبه البعثیّه التکوینیّه التی تقوم الصیغه مقامها لا توجد بالصیغه ، بل إنها تکون مبرزه لها ، فالباعث یظهر و یبرز مقصوده باللّفظ بدلاً عن التحریک الفعلی نحوه ... فلیس « افعل » هو « البعث » کما قال المحقق الأصفهانی ، بل إنه دالٌّ علی البعث و مبرز له ، لکنّه مبرز للبعث - کما قلنا - لا لثبوت الشیء فی ذمّه الطرف المقابل کما قال المحقق الخوئی ... فإنْ لوحظ هذا البعث النسبی باللّحاظ الاستقلالی أصبح مدلول لفظ « أبعثک » ،

۱- ۱) سوره الرحمن : ۳ .

و لذا قال السيد البروجردى : إن الطلب إن لوحظ باللّحاظ الاسمى الاستقلالى استعمل لفظ البعث و الأمر فيقول : آمرك ، و إن لوحظ باللّحاظ الآلى استعملت صيغه « افعل » ... لكنّ التحقيق أنه « البعث » و ليس « الطلب » .

و بما ذكرنا ظهر التحقيق فى المقام ، و اختلافات الأنظار فيه .

دلالهُ الصّيغه على الوجوب

لقد تقدّم طرف من هذا البحث فى مبحث دلاله مادّه الأمر على الوجوب ، و هنا نقول :

كلام الكفايه

إنه قد نفى المحقق الخراسانى (۱) البُعد عن أن تكون صيغه الأمر دالّه على الوجوب بالدلاله الوضعيّه ، و استدلّ على ذلك بالتبادر ، و أيّده بسيره العقلاء ، و أنهم لا يقبلون اعتذار العبد إذا خالف الأمر عند ما لا توجد قرينه .

ثم ناقش صاحب (المعالم) قدّس سرّه فى قوله (۲) بأنّ الصّيغه مستعمله فى أخبارنا فى الندب بكثره ، و ذلك يمنع من التمسّک بأصاله الحقيقه للحمل على الوجوب ، بل يكون من المجاز المشهور ، و مقتضى القاعده فى مثله هو التوقّف ... فأجاب المحقق الخراسانى :

أوّلاً : إن استعمال الصّيغه فى الوجوب أيضاً كثير ، فكثره استعمالها فى الندب لا توجب نقلها عن الوجوب أو حملها على الندب .

و ثانياً : إنّ كثره الاستعمال إنما توجب الحمل أو تستلزم التوقّف فيما إذا كانت بدون قرينه ، و أمّا إذا كانت موارد استعمالها مصحوبه بالقرينه ، فمثل هذا

۱- ۱) كفايه الأصول : ۷۰ .

۲- ۲) معالم الدين : ۴۸ .

الاستعمال و إنْ كثر فلا يثبت المجاز المشهور ، ليلزم التوقّف عن حمل الصيغه المجرّده عن القرينه على الوجوب ... و من المعلوم أنّ الصيغه فى الأدلّه الشرعيّه متى دلّت على الاستحباب فهى مقرونه بالقرينه اللّفظيّه أو الحاليّه على الندب .

و ثالثاً : إنّ ما ذكره صاحب (المعالم) قدّس سرّه منقوضٌ بكثره تخصيص العمومات حتى قيل : ما من عامٍ إلّا و قد خُص ، فلو كانت كثره الاستعمال فى غير المعنى الموضوع له اللّفظ موجبةً لنقل اللّفظ عن معناه الحقيقى ، أو حملهً على غير معناه ، أو التوقّف ، لزم سقوط أصاله العموم ، و هو كما ترى ... فما نحن فيه كذلك .

الإيرادات على الكفايه و مناقشتها

هذا ، و قد أورد عليه السيّد البروجردى (١) :

بالفرق بين كلامه و كلام (المعالم) ، فذاك يقول : أخبار الأئمه ، و هو يقول السنّه ، و المراد منها فى الاصطلاح الحديث النبوى .

و فيه : المراد من السنّه فى لسان الفقهاء و الاصوليين : قول المعصوم أو فعله أو تقريره .

و بأنّ كثره استعمال اللّفظ فى غير الموضوع له - و لو مع القرينه - يوجب انس الذهن بالمعنى ، و ينتهى إلى المجاز المشهور .

و فيه : إنه ليس كذلك ، فلفظ « القمر » يستعمل فى استعمالات الناس فى غير الموضوع له بكثرةٍ مع القرينه ، و لكنْ لا يصل إلى حدّ الاستغناء عن القرينه فيكون مجازاً مشهوراً يوجب التوقّف .

١- ١) نهايه الاصول : ٩٣ ، الحجّه فى الفقه : ١١۴ .

و أورد علیه فی (المحاضرات) (۱) :

بالفرق بین المقام و باب الخاص و العام ، فهناک ألفاظ موضوعه للدلاله علی العموم ، و لا یکون استعمالها فی غیره موجباً للمجاز ، و أمّا فیما نحن فیه فیوجد معنیان : الوجوب و الندب ، و قد استعمل اللّفظ - أی الصیغه - فی غیر الموضوع له إلی حدٍّ کثیر یوجب التوقف .

و فیه : إن صاحب (الکفایه) لا یقول بأن کثره استعمال العام فی الخاص یوجب أن یکون مجازاً مشهوراً ، بل یقول : تخصیص العام بکثرةٍ لا یوجب خروجه عن الدلاله علی العموم بحیث یسقط أصاله العموم ، فکذلک ما نحن فیه ، فلا یوجب کثره استعمال الصیغه فی الندب خروجها عن کونها موضوعةً للوجوب بحیث یسقط أصاله الحقیقه .

مناقشه الاستاذ

قال الاستاذ : بل الحقّ - فی الإشکال علی المحقق الخراسانی فی هذا المقام - أن یقال :

أمّا دعوی التبادر ، فإنه یعتبر أن یکون التبادر من حاقّ اللّفظ لا من خارجه من إطلاقٍ أو سیره ، و تحقّقه هنا أوّل الکلام ، لأن تبادر الوجوب :

إمّا هو من المادّه ، فهی لیست إلّا المعنی الحدثی .

و إمّا من الهیئه ، و مدلول الهیئه عنده عباره عن الطلب ، و هو غیر الوجوب ، أو عن البعث النسبی کما قال المحقق الأصفهانی ، و هو غیر الوجوب .

و إمّا عن المرکَّب من المادّه و الهیئه ، و هو لیس له وضع علی حده .

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۱۲۵/۲ .

على أنّ الصيغه تستعمل فی الندب – و بدون أیّ عنایهٍ – کاستعمالها فی الوجوب ، کأن نقول : اغتسل للجنابه ، و نقول : اغتسل للجمعه .

هذا بالنسبه إلی استدلاله بالتبادر .

و أمّا مناقشته لصاحب (المعالم) فالإنصاف : أنّ استعمال الصیغه فی غیر الوجوب کثیر جدّاً ، و لعلّه الغالب علی استعمالها فی الوجوب ، و دعوی اقتران تلک الاستعمالات بالقرینه مقبوله ، لکن إنکار وصولها إلی حدّ المجاز المشهور مشکل .

و تنظیره ما نحن فیه بقضیّه ما من عامٍّ إلّا و قد خص . فیه : إنه خلاف مبناه فی باب العامّ و الخاص ، فإنّه یری أن العام مستعمل فی معناه و هو العموم ، إلاّ أن الخصوص یستفاد من دالٍّ آخر ، فتعدّد الدالّ هو الدلیل علی التخصیص ، لا أن العام قد استعمل فی غیر ما وضع له ... و حینئذٍ ، فلصاحب (المعالم) أنْ یقول بالفرق بین المقامین ، و أن استعمال الصّیغه فی الندب مجاز .

أدلّه القول بالدّلاله علی الوجوب و نقدها

و علی الجمله ، فقد ظهر سقوط الاستدلال بالتبادر للقول بدلاله الصیغه علی الوجوب ، و کان هذا هو الوجه الأوّل .

الثانی : الکتاب و السنّه . فقد ذکر أصحاب (المعالم) و(البدائع) و(هدایه المسترشدین) (1) آیاتٍ و روایات من الکتاب و السنّه دالّهً علی الوجوب ، کقوله تعالی : «مَا مَنَعَکَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ » (2)فإنّه یدلُّ علی کون الصیغه دالّه علی

۱- ۱) معالم الاصول : ۶۶ ، بدائع الاصول : ۲۵۱ ط حجری ، هدایه المسترشدین : ۱۴۴ حجری .
۲- ۲) سوره الأعراف : ۱۲ .

الوجوب ، لکونه ذمّاً و توبیخاً علی المخالفه لقوله عزّ و جلّ «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِکَهِ اسْجُدُواْ لآدَمَ » (۱)و «... فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِینَ » (۲).

و فیه :

أوّلاً : هل کانت هذه الاستعمالات عاریهً عن القرینه ؟

و ثانیاً : سلّمنا ، لکنّه استعمالٌ ، و هو أعمّ من الحقیقه .

نعم ، مثل قوله تعالیٰ «وَأَتِمُّوا ... » (۳)- بضمیمه کلام الإمام علیه السلام - یدلُّ علی الوجوب ، و لکنْ هل هذه الدلاله وضعیّه أو إطلاقیّه ؟

الثالث : العقل . و هذا طریق المحقق النائینی (۴) الذی سلکه المتأخرون أیضاً ، و حاصله : إنّه إذا صدر أمر من المولی الحقیقی ، فإنّ العقل یحکم علی العبد بمقتضی قانون حکم الطّاعه - بلزوم الإطاعه و باستحقاقه العقاب إذا خالف .

و قد تکلّمنا علی هذا الوجه سابقاً . و حاصل الکلام هنا :

إن هذا الوجه أخصّ من المدّعی ، لأن المدّعی هو أعمّ من أن یکون الأمر صادراً عن المولی الحقیقی ، و لا یختص بمورد استدلاله ... فالأمر یدلّ علی الوجوب فی أوامر الناس بعضهم بعضاً ، مع عدم وجود حکم عقلی مستند إلی حق الطاعه ، إلّا مع القرینه علی الرخصه ، هذا أولاً .

و ثانیاً : إنّ الأحکام العقلیّه - سواء فی موارد المولی الحقیقی أو العرفی - تنتهی إلی حسن العدل و قبح الظلم ، و هما حکمان کلّیان ، فالعقل یری

۱- ۱) سوره البقره : ۳۴ .

۲- ۲) سوره ص : ۷۲ .

۳- ۳) سوره البقره : ۱۹۶ .

۴- ۴) أجود التقریرات ۱۴۴/۱ .

ضروره إطاعه العبد لمولاه لأنها عدل ، و عدم عصيانه لأنه ظلم ، و الظلم إنما يتحقق حيث يصدق العصيان ، و إذ لا عصيان - كما لو لم يكن أمر المولى إلزاميّاً - فلا ظلم ... و هذه هى كبرى حكم العقل .

و الحاصل : إنه لا ـ حكم للعقل إلّا بقبح الظلم بمعصيه أوامر المولى ، أمّا مع الشك فى دلاله أمره على الوجوب و الإلزام ، فلا يحكم العقل بقبح مخالفته ، إلّا أن يقال بأنّ للعقل حكماً ظاهريّاً مفاده : كلّما شككت فى أمر أنه إلزامى أو لا ، لزم عليك امتثاله و إلّا فأنت ظالم ، ... و من الواضح عدم وجود هكذا حكم ظاهرى احتياطى من العقل .

و بعباره أخرى - كما فى (المنتقى) (۱) - إنه بعد إدراك العقل أن إنشاء الطلب يمكن أن يكون عن إراده حتميّه كما يمكن أن يكون عن إراده غير حتميّه ، و أن المنشأ عن إراده غير حتميه لا يلزم امتثاله ، كيف يحكم بلزوم الامتثال بمجرّد الإنشاء ما لم يدّع ظهور الصيغه فى كون الإنشاء عن إراده حتميه ، و هو خلاف المفروض ؟ و هل يجد الإنسان فى نفسه ذلك ؟ ذلك ما لا نستطيع الجزم به بل يمكن الجزم بخلافه .

و على الجمله ، فإنّ مطلب الميرزا إنما يتمُّ لو ثبت أنّ للعقل هكذا حكم كما توجد فى الشريعه أحكام ظاهريّه إلى جنب الأحكام الواقعيّه ، أو تقوم سيره عقلائيّه على أنّه متى وردت الصيغه المجرّده عن المرخّص فى الترك فالطلب إلزامى ، و إلّا ، فإنّ المرجع هو البراءه عقلاً و شرعاً ، و عدم كفايه قانون حقّ الطاعه على التحقيق .

الرابع : الظهور الإطلاقى فى الوجوب .

۱- ۱) منتقى الأصول ۴۰۳/۱ .

ذهب صاحب (الكفايه) (۱) إلى أن الوجوب عباره عن الطلب بلا تقييد ، و أن الاستحباب عباره عن الطلب المقيّد بالترخيص فی الترک ، فهو المحتاج إلى البيان ، و الوجوب غير محتاج إليه .

و قال المحقق الأصفهانی (۲) : إن الوجوب عباره عن البعث الأكيد ، و الاستحباب عباره عن البعث غير الأكيد ، و لازم الأوّل عدم الترخيص فی الترک ، و الثانی لازمه الترخيص فيه ، و حينئذٍ يحتاج إلى البيان ، بخلاف الوجوب ، فإن نفس الصّيغه كافيه فی إفادته ، لأن الأمر العدمی - و هو هنا عدم الترخيص - لا يحتاج إلى بيان .

وعليه ، فكلّما جاءت الصيغه مجرّده عن البيان فی الترخيص ، كان مقتضى إطلاقها هو الوجوب .

قال الاستاذ فی الدوره السابقه :

و هذا ثبوتاً صحيح ، إلّا أن الكلام فی مقام الإثبات ، إذ العقلاء لا يرون وجود مرتبتين للبعث ، إحداهما أكيده ، و الاخرى غير أكيده ، فصيغه « اغتسل » سواء فی غسل الجنابه و الجمعه ، و لا فرق عندهم فيها ... هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنه ليس لهيئه افعل وضعان ، بل الوضع الواحد ، و هی موضوعه للنسبه البعثيّه ، و التأكّد و عدمه أمران زائدان على حقيقه البعث ، و خارجان عن مدلول الهيئه ، فلو كان التأكّد مدلول الهيئه - وضعاً أو ظهوراً - لزم أن يكون استعمالها فی غير الأكيد مجازاً .

و للمحقّق العراقی تقريب آخر (۳) . قال :

۱- ۱) كفايه الأصول : ۷۰ .

۲- ۲) نهايه الدرايه : ۳۱۵/۱ .

۳- ۳) نهايه الأفكار ۱۶۲/۱ - ۱۶۳ .

إن الوجوب عباره عن نفس الطلب المعبَّر عنه بالطّلب التام ، و هو غير محـدودٍ بحدّ ، بخلاف الندب ، فإنه محدود بحدّ النقص ، فالندب محتاج إلى بيانٍ زائد ، و حيث لا بيان ، فمقتضى الإطلاق هو الوجوب .

قال الاستاذ : و فيه :

أوّلاً : إنّه سواء كان الإراده ، أو الفعل النفسانى ، أو الطلب الإنشائى ، أو الطلب الاعتبارى ، فهو - بأىّ معنىً أخذ - محدود .

و ثانياً : إن المفروض وضع الهيئه لنفس الطلب ، لا الطلب غير المحـدود - بأن يكون عـدم المحـدوديّه داخلاً فى المفهوم - فلا مرتبه فى مفهومه ، وعليه ، فكما أن المرتبه النازله من الطلب محتاجه إلى البيان ، كذلك المرتبه العاليه .

هـذا ، و إلى مـا ذكر من الكلمات يرجع كلام مثل الشـيخ اليزدى الحائرى (١) القائـل بأنّ النـدب عباره عن الإراده مع الإذن فى الترك ، و الوجوب هو الإراده بلا إذنٍ فى الترك ... فإنّه بعـد إرجاعه إلى ما تقـدّم يرد عليه ما ورد عليه ، و إلّا فظاهر كلامه غير صحيح ، لأن الإراده من الامور التكوينيه ، و الوجوب و الندب من الأمور الاعتباريّه التشريعيّه .

و أيضاً ، فالإراده من مقدّمات الطلب و ليست نفس الطلب .

و تلخّص : عدم تماميه الاستدلال - لدلاله الصيغه على الوجوب - بالآيه و الروايه و بالعقل و بالتبادر و بالظهور الإطلاقى .

مختار الاستاذ و دليله

الخامس : السيره العقلائيه .

۱- ۱) درر الأصول ۷۴/۱ .

فإنّ السیره العقلائیّه قائمه علی ترتیب الأثر إلزاماً علی صیغه افعل ، و هی سیره عامّه ، غیر مختصّه بالموالی و العبید ... کما تقدّم فی مادّه الأمر .

و قد کان هذا هو المرتکز بین أصحاب الأئمه علیهم السلام ، و تشهد به ضروراتٌ من الفقه .

فالوجوب لیس لفظیّاً و لا عقلیّاً ، بل هو عقلائی .

و مما یشهد به فی الفقه مسأله خیار الغبن ، فإن المستند العمده علی ثبوت هذا الخیار هو تخلّف الشّرط ، إذ الشرط الارتکازی بین العقلاء فی المعامله هو المساواه بین الثمن و المثمن ، فبناء العقلاء فی سائر معاملاتهم علی المساواه بینهما کاشف عن وجود هذا الشرط فی کلّ معامله ، و لو مع عدم التلفّظ به فی متن العقد .

فکما یکون البناء العقلائی هناک ذا أثر من هذا القبیل ، و لدی التخلّف یستند إلی ذلک ، کذلک البناء العقلائی فیما نحن فیه ، علی ترتیب أثر الوجوب و الإلزام علی صیغه افعل ، کاشف عن دلالتها علی الوجوب .

و هذا هو التحقیق عند الاستاذ فی الدوره اللّاحقه .

أقول :

و لکن ، هل لهذه السیره ملاک أو لا ؟ و کیف تحقق مع العلم باستعمال الصیغه فی الندب بقدر استعمالها فی الوجوب إن لم یکن أکثر ؟

و من هنا یرجع المطلب إلی الإطلاق ، بالبیان الذی ذکره فی الدّوره السابقه . من أن الوجوب – فی الحقیقه – أمر اعتباری منتزع من البعث و عدم الترخیص فی الترک ، و أنّ الندب أمر اعتباری منتزع من البعث و الترخیص فی الترک ، فلیس الوجوب و الندب إلّا أمرین منتزعین ، هذا فی الواقع ، و کذلک

الحال فی مقام الإثبات عند العقلاء ، فإنّهم یرون البعث من المولیٰ و عدم ترخیصه فی الترک منشأً لانتزاع الوجوب بلا حالةٍ منتظره ، وعلیه ، فإن الندب هو المحتاج إلیٰ البیان الزائد ، أمّا الوجوب فلا ، و مع الشک ، یکون مقتضی الاطلاق هو الوجوب ، فکان هذا الإطلاق هو الملاک لبناء العقلاء فی حمل الکلام علیٰ الوجوب .

الجمله الخبريّه

اشاره

ص:۵۵

فیها قولان :

ذهب صاحب (الکفایه) (۱) قدّس سرّه : إلی أنّ الجمله الخبریّه مستعمله فی نفس مدلولها ، و هو النسبه ، ففی الماضی : النسبه التحقّقیه ، و فی المضارع : النسبه الترقّبیه ، ففی قوله علیه السلام « یعید » و « أعاد » - مثلاً - قد استعملت الجمله - فی حال الإنشاء - فی نفس المعنی المستعمله فیه فی حال الإخبار ، غیر أنّ الداعی یختلف ، فهو هنا عباره عن الطلب ، و فی الإخبار عباره عن الحکایه .

و الحاصل : إن الفرق بین الجملتین و اختلافهما إنّما هو بداعی الاستعمال ، و الفرق بین صیغه الأمر و الجمله الخبریّه هو : إن المستعمل فیه فی الصیغه عباره عن الطلب الإنشائی ، و فی الجمله هو النسبه ، فبها یُنشأ النسبه البعثیّه ، أو البعث النسبی .

و ذهب السید الخوئی (۲) : إلی أنّ الاختلاف بین الاخبار و الإنشاء لیس من ناحیه الداعی إلی الاستعمال ، بل إن المستعمل فیه فی مثل « یعید » فی کلام الامام علیه السلام هو اعتبار الإعاده فی ذمّه المکلّف ، فتکون الجمله الإخباریه فی مقام الإنشاء مبرزةً للاعتبار .

و هذان القولان هما العمده فی المقام .

۱- ۱) کفایه الأصول : ۷۰ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۱۳۵/۲ .

مختار الاستاذ :

و قال الاستاذ دام بقاه فی الدوره اللّاحقه : بأنّ الحق مع المحقّق الخراسانی ، لعدم مجیء مدّعی القول الثانی إلی ذهن أحدٍ ممن سمع قول الإمام علیه السلام « یعید الصلاه » و نحوه ، أو رواه ، بل إن مفاد هذه الجمله - فی قول الإمام ذلک کما فی الخبر ، جواباً عن السؤال عن حکم الصّلاه الواقع فیها الخلل الکذائی - نفس مفادها فی مقام الإخبار ، و المستعمل فیه فی کلا المقامین هو الإعاده ، غیر أنّ القرائن الحالیّه أو المقامیّه أفادت أنّ الداعی للاستعمال فی مثل مورد الجواب عن السؤال المزبور مثلاً هو الطلب ، و لمّا کان استعمال الجمله بهذا الداعی ، فلا مجال لتوهّم لزوم الکذب .

و یبقی الکلام فی وجه دلاله الجمله الخبریّه فی مقام الطلب مثل « یعید » ، علی الوجوب ، فإنّ ما ذکره المحقق الخراسانی من أن نفس الإتیان بالجمله یکفی للدلاله علی کون الطلب لزومیّاً لا یرضی المولی بمخالفته ، غیر وافٍ بالمدّعی ، بل الحق أنّ الدلاله إنما هی بالسیره العقلائیّه ، القائمه علی الطلب الجدّی اللّزومی ، ما لم تقم قرینه علی الخلاف ... و توضیح ذلک :

إنه و إنْ کان الأصل فی السیره العقلائیّه عدم التعبّد ، لکنّ المفروض أنّ مدلول الجمله هو النسبه البعثیّه - إمّا بنحو الإیجاد أو بنحو الإبراز ، علی الخلاف - و حینئذٍ ، فإنّ الوجود الاعتباری للبعث لا بدّ و أنْ یکون واجداً لآثار الوجود التکوینی له ، لکونه نازلاً منزلته ، کما هو الحال فی جمیع التنزیلات ، و لا أقل من وجود الآثار الظاهره ، و إلّا لم یکن للتنزیل معنی ، فمثلاً : عند ما جعل اللّه سبحانه فی آیه المباهله (1) علیّاً علیه السلام نفس الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم - و هو جعل اعتباری بلا تردید - فإنّه یقتضی وجود الآثار

1- 1) سوره آل عمران : 61 .

المتحقّقه فی النفس النبویّه فی نفس الإمام علیه السلام إلّا ما خرج عقلاً ـ أو نقلاً ـ ، لأنّ النفس الولویّه أصبحت بمنزله النفس النبویّه ، و کذا الحال فی مثل « الطواف بالبیت صلاه » ... و هکذا ، فإن الآثار - خاصّهً البیّنه منها - لا بدّ و أنْ تترتّب ، إلّا مع قیام القرینه علی العدم ، ...

و علی هذا ، فإنّ من أظهر آثار البعث التکوینی هو الانبعاث ، للتلازم الواضح بینهما ، و هذا الأثر لا بدّ من أن یترتّب علی البعث الاعتباری ، سواء کان بالصّیغه أو بالجمله ، سواء علی مبنی المشهور من أن صیغه افعل مثلاً تدل علی الإیجاد - أی إیجاد الطلب - ، أو علی مبنی المحقق الأصفهانی من أنها بعثٌ بالجعل و المواضعه ، أو علی المختار من أنها مبرزه للبعث الاعتباری - و لیست موجده - ... و الحاصل : إن أظهر آثار البعث التکوینی هو التلازم بینه و بین الانبعاث من ناحیه الباعث ، فلا یمکن أنْ یکون بعثٌ بدون انبعاث من ناحیه الباعث ، فیکون الحال فی البعث الاعتباری کذلک ، لکونه قائماً مقام التکوینی و منزّلاً بمنزلته ... إلّا إذا جاء من قبله المرخّص للترک ، و هذا خلاف الأصل .

فظهر : أن الدالّ علی الوجوب هو السیره العقلائیّه ، و السرّ فی ذلک هو عدم التفکیک و الانفکاک بین البعث و الانبعاث من ناحیه الباعث ... و هذا عین الوجوب ... خذ و اغتنم .

تتمّهٌ

، فی النظر فی کلامٍ للسید البروجردی فی هذا المقام :

و ملخّص ما ذکره رحمه اللّه کما جاء فی تقریر بحثه تحت عنوان :

هاهنا نکته لطیفه یعجبنا ذکرها :

إنّ الأوامر و النواهی الصادره عن النبی و الأئمه - علیهم الصلاه و السلام -

علی قسمين ، فمنها : ما صدر عنهم بعنوان إظهار السلطنه و الحاكميّه و إعمال المولويّه ، نظير الأوامر الصادره عن الموالى العرفيّه بالنسبه إلی عبيدهم ، كما فى الأوامر و النواهى الوارده عنهم فى الجهاد و ميادين القتال . و منها : ما صدر عنهم لبيان الأحكام الإلهيّه ، نظير إفتاء المفتى الفقيه .

فأمّا القسم الأوّل ، فيجب إطاعته و يحرم مخالفته ، و أمّا القسم الثانى فلا تكون مخالفته حراماً موجباً للفسق بما هى مخالفه تلك الأوامر و النواهى ، بل بما هى مخالفه أحكام اللّه تعالی ، لكون هذا القسم من أوامرهم و نواهيهم ارشاديّاً لا مولويّاً ... .

ثم قال : و الأوامر و النواهى المنقوله عن أئمّتنا بل عن رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله جلّها ارشاديه بالمعنی المذكور ، و ليست بمولويّه (۱) .

أقول (۲)

لكنَّ مقتضى الأدلّه هو : إنّ الأوامر و النواهى الصادره عن المعصومين كلّها مولويه ، و هذا هو الأصل فيها إلّا ما قام الدليل علی إرشاديّته ، بل إنّ مفاد الأدلّه أنّ كلّ ما يصدر عنهم تجب إطاعتهم فيه ، لأنّ الأحكام مفوّضه إليهم ، و لهم الولايه المطلقه ، فلا فرق بين قول اللّه عز و جل فى القرآن الكريم و قولهم الثابت عنهم ، فى أن كليهما حكم إلهى يجب امتثاله .

أمّا بالنسبه إلی أوامر النبى صلّی اللّه عليه و آله و سلّم ، فما ذكرناه موضع وفاقٍ بين الخاصّه و العامّه ، و يدل علی ذلك قوله تعالی : «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا » (۳)ففى الصحيح عن أبى عبد اللّه عليه السلام :

ص:۶۰

۱- ۱) نهايه الاصول : ۹۷ ، الحجه فى الفقه : ۱۱۶ – ۱۱۷ .

۲- ۲) هذا المطلب ملخّص من الباب الأوّل من كتابنا (عموم ولايه المعصوم) .

۳- ۳) سوره الحشر : ۷ .

« إنّ اللّه أدّب نبیّه فأحسن أدبه ، فلمّا أکمل له الأدب قال : «وَإِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ » ثم فوّض إلیه أمر الدین و الأمّه لیسوس عباده فقال عزّ و جلّ «مَا آتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا » . و إنّ رسول اللّه – صلّی اللّه علیه و آله – کان مسدّداً موفّقاً مؤیّداً بروح القدس ، لا یزلُّ و لا یخطئ فی شیء ممّا یسوس به الخلق ، فتأدّب بآداب اللّه . ثم إنّ اللّه عز و جل فرض الصلاه ... فأضاف رسول اللّه ... فأجاز اللّه عز و جل له ذلک ... » .

و مثله غیره فی « باب التفویض إلی رسول اللّه و إلی الأئمه فی أمر الدین » من کتاب الکافی (۱) و غیره ، ممّا جاء التصریح فیه بثبوت هذه المنزله للنبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ، و اشتمل علی موارد من الأحکام التی وضعها فی الأبواب المختلفه ... و کذلک کلمات المفسرین من الفریقین بذیل الآیه المبارکه ، فإنّهم قالوا بأنها تدل علی أنّ کلّ ما أمر به النبی فهو أمرٌ من اللّه ، و کلّ ما نهی عنه فهو نهی منه (۲) .

و أمّا بالنسبه إلی الأئمه – علیهم السلام – فیدلُّ علیه النصوص العامّه فی أنّهم بمنزله النبی صلّی اللّه علیه و آله (۳) و أنهم الورثه له (۴) و أن طاعتهم مفروضه کطاعته (۵) ، و النصوص الخاصّه الکثیره کما قال غیر واحدٍ من الأکابر ، أو

۱- ۱) الکافی ۲۶۵/۱ .

۲- ۲) انظر : منهج الصادقین ۲۲۶/۹ ، مجمع البیان ، الصافی ۱۵۶/۵ ، المیزان ۲۰۴/۱۹ ، الکشاف ۵۰۳/۴ ، القرطبی ۱۷/۱۸ ، الرازی ۲۸۶/۲۹ ، النیسابوری – هامش الطبری – ۳۹/۲۸ .

۳- ۳) من ذلک : حدیث المنزله المتواتر بین المسلمین .

۴- ۴) انظر : بصائر الدرجات ج۳ باب ۳ .

۵- ۵) انظر : بصائر الدرجات ج۳ باب ۵ .

المستفيضه كما قال الشيخ المجلسی كما سيأتی ، كالصحيح عن أبی عبد اللّه عليه السلام : « إنّ اللّه عزوجلّ أدّب نبيّه علیٰ محبّته فقال : « وَإِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِيمٍ» ثم فوّض إليه فقال عزّ و جل : « مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا » و قال عز و جل : «مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ » . و إنّ نبی اللّه فوّض إلیٰ علی و ائتمنه ، فسلّم و جحد الناس » (1) .

و بثبوت هذه المنزله لهم صرّح جماعه من الأساطين من الفقهاء و المحدّثين :

قال الوحيد البهبهانی - فی معانی التفويض الذی رمی به بعض الرواه - :

« الرابع : تفويض الأحكام و الأفعال ، بأنْ يثبت ما رآه حسناً و يردّ ما رآه قبيحاً ، فيجيز اللّه إثباته و ردّه ، مثل : إطعام الجدّ السّدس ، و إضافه الركعتين فی الرّباعيّات ، و الواحده فی المغرب ، و النوافل أربعاً و ثلاثين ، و تحريم كلّ مسكر ... » ثم نصّ علی كثره الأخبار الوارده فی هذا المعنیٰ (2) .

و قال أيضاً : « و قد حقّقنا فی تعليقتنا علیٰ رجال الميرزا ، ضعف تضعيفات القميين ، فإنهم كانوا يعتقدون بسبب اجتهادهم اعتقاداتٍ من تعدّی عنها نسبوه إلیٰ الغلو ، مثل نفی السّهو عن النبی ، أو إلیٰ التفويض مثل تفويض بعض الأحكام إليه صلّی اللّه عليه و آله » (3) .

و قال صاحب (الحدائق) فی بحثه عن اختلاف الأخبار فی منزوحات البئر : « و احتمل بعض محققی المحدّثين من المتأخّرين كون هذا الاختلاف من باب تفويض الخصوصيّات لهم عليهم السلام ، لتضمّن كثيرٍ من الأخبار أنّ

۱- ۱) الكافی ۲۶۵/۱ .

۲- ۲) الفوائد الرجاليه : ۳۹ .

۳- ۳) الحاشيه علیٰ مجمع الفائده : ۷۰۰ .

خصوصیّات کثیر من الأحکام مفوّضه إلیهم ، کما کانت مفوّضهً إلیه صلی اللّه علیه و آله » (۱) .

و قال السید عبد اللّه شبّر : « و الأخبار بهذا المضمون کثیره ، رواها المحدّثون فی کتبهم ، کالکلینی فی الکافی و الصفّار فی البصائر و غیرهما ، و حاصلها : إنّ اللّه سبحانه فوّض أحکام الشریعه إلی نبیّه بعد أنْ أیّده و اجتباه و سدّده و أکمل له محامده و أبلغه إلی غایه الکمال . و التفویض بهذا المعنی غیر التفویض الذی أجمعت الفرقه المحقّه علی بطلانه » (۲) .

و قال صاحب (الجواهر) : « قال فی المسالک : روی العامّه و الخاصّه إنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یضرب الشارب بالأیدی و النعال ، و لم یقدّره بعدد ، فلمّا کان فی زمن عمر ، استشار أمیر المؤمنین علیه السلام فی حدّه ، فأشار علیه بأنْ یضرب ثمانین جلده ، معلّلاً بأنه إذا شرب سکر ، و إذا سکر هذی ، و إذا هذی افتری .

و کان التقدیر المزبور عن أمیر المؤمنین من التفویض الجائز لهم » (۳) .

و قال الشیخ التقی المجلسی : « ... کما یظهر من الأخبار الکثیره الوارده فی التفویض إلی النبی و الأئمه صلوات اللّه علیهم » (۴) .

و قال الشیخ المجلسی : « و ألزم علی جمیع الأشیاء طاعتهم حتی الجمادات ، من السماویات و الأرضیّات ، کشقّ القمر ... و فوّض أمورها إلیهم

۱- ۱) الحدائق الناضره ۳۶۵/۱ .

۲- ۲) مصابیح الأنوار فی حلّ مشکلات الأخبار ۳۶۹/۱ .

۳- ۳) جواهر الکلام ۴۵۷/۴۱ .

۴- ۴) روضه المتقین ۴۸۰/۵ .

من التحليـل و التحريم و العطـاء و المنع ، و إنْ كـان ظاهرهـا تفويض تـدبيرها إليهم ، « فهم يحلّلون مـا يشاءون » ظاهره تفويض الأحكام ، كما سيأتى تحقيقه » (١) .

١- ١) بحار الأنوار ٣٤٢/٢٥ .

التعبّدی و التوصّلی

اشاره

ص:۶۵

الواجبات الشرعيّه هی بالضّروره علی قسمین ، قسم : لا یحصل الغرض منه إلّا إذا اتی به بقصد القربه ، و هذا هو التعبّدی ، و قسم : یحصل منه الغرض بأیّ داعٍ اتی به ، و هو التوصّلی . فمن الأوّل : الصلاه مثلاً ، و من الثانی : دفن المیت المؤمن مثلاً .

فتارهً : نحرز کون الواجب من هذا القبیل أو ذاک ، و اخری : یقع الإشکال فیه ، کما فی العتق فی الکفّارات مثلًا ، حیث یقع الکلام فی سقوط الأمر به بمجرّد الإتیان به ، أو أنه لا بدّ فیه من قصد القربه ... و لأجل وجود هذا القسم من الواجبات فی الشریعه المقدّسه ، عقد هذا البحث ، لأن المفروض عدم وضوح حاله من جهه الأدلّه ، فتصل النوبه إلی مقتضی الاصول .

و الأصل فی هذا المقام : إمّا الأصل اللّفظی ، و إمّا الأصل العملی ، و الأصل اللّفظی ، إمّا داخلی و إمّا خارجی ، کما أن الأصل العملی إمّا شرعی و إمّا عقلی ... و المقصود من الأصل اللّفظی الداخلی هو إطلاق الصیغه ، و من الأصل اللّفظی الخارجی هو الأدلّه اللّفظیه من الکتاب قوله تعالی : «قُلْ إِنِّی أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّینَ » (۱)أو السنّه مثل قوله علیه الصّلاه و السلام :

« لا عمل إلّا بنیّه » (۲) .

۱- ۱) سوره الزمر : ۱۱ .

۲- ۲) وسائل الشیعه الجزء الأول ، الباب ۵ من أبواب مقدمه العبادات .

فيقع البحث فی جهات :

۱ – الإطلاقُ الداخلی

اشاره

و المقصود من ذلک هو البحث عن مقتضـی الأصل اللّفظی الداخلی ، بأنْ ننظر هل للصـیغه إطلاقٌ یصحّ لأن یکون رافعاً للشبهه و یوضّح حال الواجب من حیث التعبدیّه و التوصلیّه أو لا ؟

و لاـ بـدّ من تحقیق حال الأصل اللّفظی الـداخلی فی مرحلتین ، فی مرحله الثبوت ، و أنه هل یمکن الإطلاق و التقییـد أو لا ، ثم فی مرحله الإثبات .

فإن حصلنا علی أصل لفظی من الداخل فهو ، و إلّا فمن الخارج ، و إلّا فالأصل العملی ، فنقول :

لو شککنا فی واجبٍ من الواجبات أنه توصّلی أو تعبّدی ، فهل من إطلاقٍ یثبت التوصّلیه أو لا ؟

و قبل الإجابه علی ذلک ، لا بـدّ من البحث فی مقام الثبوت ، و أنّه هل من الممکن وجود الإطلاق بالنسبه إلی قصد القربه أو لا ؟

إن إمکـان الإطلاـق موقوف علی إمکـان التقییـد ، بنـاءً علی أن التقابل بینهما من قبیل العـدم و الملکه ، فکلّ موردٍ لا یمکن فیه التقییـد فلا یمکن الإطلاق ، کما فی البصر ، فالمورد الـذی لا یمکن فیه البصـر لا یمکن فیه العمی و هو عدم البصـر فی المورد القابـل له – و علی هـذا المبنی طرح المحقّق الخراسانی البحث ، لکنّ البحث ینقسم إلی قسـمین ، هما : الإطلاق و التقییـد بالأمر الأوّل ، و الإطلاق و التقیید بالأمر الثانی ، هذا من جههٍ .

و من جههٍ اخری ، فالتقیید تارهً یکون بنحو القید و اخری بنحو الجزء ، بأنْ یکون قصد القربه فی العمل قیداً له أو یکن جزءاً له ، و هذا مقصود (الکفایه) من الشرطیّه و الشطریّه .

ص:۶۸

هل يمكن تقييد المتعلَّق بقصد القربه بالأمر الأول ؟

اشاره

فالكلام الآن فی إمكان تقييد متعلّق الأمر بقصد القربه بنفس الأمر الأوّل .

و قد تعرّض صاحب (الكفايه) (۱) هنا لُامورٍ :

الأمر الأوّل

اشاره

(فی بيان التمييز بين الوجوب التوصّلی و الوجوب التعبّدی) .

فقال رحمه اللّه : الوجوب التعبّدی هو الوجوب الذی لا يحصل الغرض من الوجوب فيه إلّا بالإتيان بمتعلَّق الأمر على الوجه القربی ، و الوجوب التوصّلی هو الوجوب الذی يحصل الغرض من الوجوب فيه بالإتيان بالمتعلَّق بأیّ داعٍ كان .

فالفرق بينهما يكون من ناحيه اختلاف الغرض .

إيراد المحقّق الأصفهانی

و قد أورد عليه المحقّق الأصفهانی (۲) بإشكالين تصريحاً و تلويحاً :

أحدهما : إنه لا يوجد أیّ اختلاف و افتراق بين الوجوبين أصلًا ، بل الافتراق هو فی طرف الواجبين ، لأنّ الوجوب - على أیّ حال - إنما هو لجعل الداعی ، فسواء كان الخطاب : « صلّ » أو « اغسل ثوبك » فقد جاء الوجوب لجعل الداعی لحصول متعلَّق الأمر ، و أنه ليس الغرض من الوجوب إلّا جعل الداعی ، لكنَّ الغرض من أحدهما لا يحصل إلّا مع قصد القربه دون الآخر فإنه مطلق ، فالاختلاف من ناحيه الواجب لا الوجوب .

۱- ۱) كفايه الأصول : ۷۲ .

۲- ۲) نهايه الدرايه ۱/۳۲۰ .

و الثانی – و هو یظهر من الأوّل – فإنه بناءً علی ما ذکر ، لا وجه لجعل البحث من مباحث الصیغه ، إذ المادّه فی الواجب التوصّلی مطلقه ، و فی التعبّدی مقیّده ، فیکون الإطلاق هنا من إطلاق الواجب و المادّه ، و لا علاقه للبحث بالصیغه ، فقول (الکفایه) : إطلاق الصیغه هل یقتضی التعبّدیه أو التوصّلیه ؟ بلا وجه .

مناقشه الاستاذ

و قد دفع الاستاذ کلا الإیرادین :

أمّا الأوّل : فبأنّ الوجوب التعبّدی و إن کان لا یختلف عن الوجوب التوصّلی ذاتاً ، لأنّ الوجوب کیفما کان فمعناه واحد ، و لا یختلفان کذلک من ناحیه الغرض الأوّلی للوجوب ، و هو جعل الداعی ، لکنهما مختلفان من جهه الغرض النهائی ، لأن الغرض من جعل الوجوب هو جعل الداعی ، و الغرض من جعل الداعی هو حصول المتعلَّق ، و الغرض من حصول المتعلَّق حصول المصلحه المترتبه علی المتعلَّق ، فلو کانت المصلحه مقیَّده – أی کانت قائمه بالعمل المأتی به مع قصد القربه – کان الغرض من جعل الداعی هذا العمل المقیَّد ، فما لم یحصل لم یتحقّق الغرض ، و متی لم یحصل جعل الداعی بهذا الغرض لم یتحقق الوجوب ، فلا محاله لا یتحقق الغرض من الوجوب المجعول علی الصلاه – مثلاً – إلّا بالإتیان بها بقصد القربه . فقول صاحب (الکفایه) : بأن التعبّدی هو الذی لا یسقط الأمر فیه – أو لا یتحقق الغرض منه – إلّا إذا أتی به متقرّباً به ، بخلاف التوصّلی الذی هو مطلقٌ من هذه الجهه ، کلام صحیح ... و لا یرد علیه الإشکال ، لوجود الفرق بینهما فی الغرض النهائی و هو المصلحه ، و إن لم یفترقا فی الغرض الأوّلی و هو جعل الداعی .

و أما الثانى ، فإنه غفله منه قدّس سرّه عن مطلبين :

أحدهما : إن الصيغه مركّبه من الماده و الهيئه ، فقولهم : « إطلاق الصيغه » مشترك ، و لذا يأتى السؤال : هل المراد إطلاق المادّه أو الهيئه ؟

و الثانى : لقد ذكر فى (الكفايه) فى الأمر الأوّل « إطلاق الصيغه » لكنه قال فى الأمر الثالث « إطلاق الصيغه يقتضى التوصّليه » فلو التفت المحقق الأصفهانى إلى المطلبين لم يشكل على (الكفايه) بما ذكر .

هذا كلّه فى الأمر الأوّل من الامور التى تعرّض لها فى (الكفايه) .

الأمر الثانى

(فى إمكان أخذ داعى الأمر فى المتعلَّق و عدم إمكانه) .

فذهب المحقق الخراسانى إلى استحاله أخذ داعى الأمر – و هو قصد القربه – فى متعلَّق الأمر ، و تقييده به ، و ذلك لأنه إذا اخذ قصد الأمر فى المأمور به ، لم يكن للمكلَّف القدره على الامتثال ، فالمأمور به هو الحصّه الخاصّه من الصّلاه ، و هى المقيَّده بداعى الأمر ، و حينئذٍ لا يتحقّق الامتثال .

قال شيخنا دام ظلّه :

إنه لم يبيّن وجه استحاله الأخذ ، ثم إنّه قد خلط بين الأخذ من ناحيه المولى و الامتثال من ناحيه المكلّف ، و جعل هذا متفرّعاً على ذاك ، إذ قال بالنسبه إلى المحذور فى مقام الجعل « لا يمكن الأخذ » و بالنسبه إلى المحذور فى مقام الامتثال « لا يمكن امتثالها » مع تفريع هذا على ذاك .

قال الاستاذ : و الصحيح أن يقع البحث فى مقامات :

١ – هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد الأمر فى مرحله تصوّر الآمر ؟

٢ – هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد الأمر فى مرحله الإنشاء ؟

۳ – هل یمکن تقیید متعلَّق الأمر بقصد الأمر فی مرحله فعلیّه الأمر ؟

۴ – هل یمکن تقیید متعلَّق الأمر بقصد الأمر فی مرحله الامتثال ؟

المقام الأوّل

اشاره

لا ریب أنّ المولی عند ما یرید أن یأمر بشیء ، فإنّه لا بدّ من أن یتصوّر الأمر و متعلَّق الأمر ، فهل یمکن تصوّر ذلک مع أخذ قصد الأمر فی متعلَّقه أو لا یمکن ؟

حاصل الإشکال هو : إنّ « الأمر » من المفاهیم ذات التعلّق ، و الأمر بالشیء لا یتصوَّر إلّا مع تصوّر الشیء ، فالأمر بالصّلاه لا یمکن تصوّره إلّا مع تصوّر الصّلاه ، و لکن المفروض أن متعلَّق الأمر هو الصّلاه التی تعلَّق الأمر بها مع قصد القربه ، فتصوّر الأمر موقوف علی تصوّر الأمر ، و هذا هو الدور .

و بعباره اخری : إن متعلّق الأمر هو الصّلاه ، و هی مقیَّده بقصد الأمر ، فیکون الأمر متعلَّق المتعلَّق ، أی : إن متعلَّق الأمر – الذی هو الصلاه المقیّده بقصد الأمر – أصبح متعلَّق الأمر ، و لمّا کان الأمر متعلَّق متعلَّق الأمر ، فلا بدَّ من تصوُّره قبل الأمر کما ذکرنا ، فتوقف الأمر علی تصوّر الأمر ، و تصوّر الأمر موقوف علی تصوّر متعلّق الأمر المفروض أخذه – الأمر – فی المتعلَّق .

و هذا الإشکال إنما یلزم فی التعبّدی . أما فی التوصّلی – کالأمر بدفن المیّت مثلاً – فلا ، لأن الأمر به یتوقّف علی تصوّر الأمر ، و تصوّر الأمر یتوقّف علی تصوّر دفن المیّت ، فکان الموقوف هو الأمر ، و الموقوف علیه دفن المیت ، فلا دور .

جواب المشکینی عن إشکال الدور

و لعلّ خیر ما قیل فی حلّ مشکله الدور هنا جواب المحقق

المشکینی (۱) ، فإنّه حاول إثبات التغایر بین الموقوف و الموقوف علیه فقال :

بـأنّ المـأخوذ فی متعلّق الأـمر هو طبیعی الأـمر ، و لکن المتصوَّر فی طرف المتعلَّق هو شـخص الأـمر ، و ذلـک ، لأنّ المتعلّق هو الصّـلاه المقیَّده بقصـد الأمر ، لکنْ طبیعی الأمر لا شـخصه و فرده ، أمّا الأمر المتعلِّق بنفس الصّـلاه فهو شـخص الأمر و فرده ، و هذا المقدار من الاختلاف کان لرفع الدور .

قال : و نظیر ذلک قول القائل : « کلّ خبری صادق » فإنّه تحلُّ فیه مشکله الدور من جهه أن شخص هذا الخبر – و هو قوله : کلّ خبری صـادق – موقوف علی الحکم و هو « صادق » و أمّا الحکم « صادق » فموقوف علی طبیعه الخبر لا شـخص هـذا الخبر ، و هنا کذلک ، إذ أنّ تصوّر شخص الأمر المتوجّه إلی الصّلاه موقوف علی تصوّر الصلاه بقصد الأمر ، لکن طبیعی الأمر لا شخصه .

نقد الاستاذ

و أورد علیه الاستاذ بالفرق بین المقامین ، فإن الموضوع فی تلک القضیّه هو طبیعه الخبر ، و شخص هذا الخبر – و هو قوله : کلّ خبری صـادق – غیر طبیعه الخبر ، هـذا صـحیح . أمّـا فی مقامنا هـذا ، فإنّه – بعـد اسـتحاله الإهمال من الحاکم إمّا الإطلاق و إمّا التقیید ، فإنه لمّا یقول « صلّ » بقصد الأمر بالصّلاه ، لا یرید الإتیان بها بقصد مطلق الأمر بنحو اللّابشرط ، حتی الأمر المتوجّه إلی الصیام و الحج مثلاً ، فلیس المراد الصّلاه بقصد الأمر المطلق – کما لم یکن الصّلاه بقصد الأمر المهمل بالنسبه إلی خصوصیات الأمر – فتعیّن أنْ یکون المقصود الإتیان بالصّـلاه بقصـد شـخص هذا الأمر و هو « صلّ » ، فکان شـخص الأمر هو المتعلّق ، و هو نفسه متعلَّق المتعلَّق .

۱- ۱) الحاشیه علی کفایه الاصول ۱۰۷/۱ .

حلّ المشكل

ثم إنّ الاستاذ ذكر فی حلّ الإشکال : أنه إنما یلزم الدور لو کان الوجود الواحد موقوفاً و موقوفاً علیه ، أمّا مع تعدّدهما ، بأنْ یکون الموقوف - فی مرحله التصوّر - شخصاً من الطبیعه ، و الموقوف علیه شخصاً آخر منها فلا ...

و فی مرحله اللّحاظ و التصوّر ، فإنّ الآمر یتصوَّر أمره الذی هو فعل من أفعاله الاختیاریّه ، فالأمر الصّادر مسبوق بالتصوّر ، و لمّا کان من الامور ذات التعلُّق ، فإنّه یتصوّر متعلَّقه معه ، و المفروض أن متعلَّق المتعلَّق نفس هذا الأمر ، فلا بدَّ من تصوّره أیضاً ، فالشیء الواحد - و هو الأمر - قد تُصوُّر مرّتین ، لکن فی رتبتین ، رتبه المتعلَّق و رتبه متعلَّق المتعلَّق ، فکان الموقوف علیه شخص صوره الأمر ، و الموقوف شخص آخر من صوره الأمر ... فحصل التغایر ، إذ قد حصل للأمر بالصّلاه وجودان تصوّریان ، وجود تصوّری مقوّم للمتعلّق ، و وجود تصوّری محقّق لنفس الفعل الذی هو الأمر فی ظرف إصدار الأمر ، لأنّه یتصوّر الأمر الذی یرید إصداره ، فهو یتصوّر الصّلاه بکلّ حدودها و قیودها مع قصد الأمر بها ، ثم عند ما یرید إصدار الأمر و إیجاد هذا الفعل - أی الأمر ، فإنه من أفعال المولی کما تقدّم - یتصوّر الصّلاه بحدودها - و منها الأمر - فیتصوّر الأمر مرّتین ، و لا محذور فیه ، و لا دور .

قال : و بما ذکرنا یندفع اشکال اجتماع اللّحاظین - الآلی و الاستقلالی - فی الشیء الواحد ، من جهه أن « الأمر » بالشیء ملحوظ باللّحاظ الآلی ، فالأمر فی قوله « صلّ » إنّما یُلحظ باللّحاظ الآلی ، لأن المقصود هو البعث نحو الصّلاه ، لکنَّ المتعلَّق یلحظ دائماً باللّحاظ الاستقلالی ، و المفروض تقیّد الصّلاه بقصد الأمر ، فاجتمع اللّحاظان فی الأمر ، من جهه کونه متعلِّقاً

و متعلَّقاً ، و هو محال .

وجه الاندفاع ، إن الملحوظ بالاستقلال هو الأمر الواقع بنحو متعلَّق المتعلَّق ، و الملحوظ بالآليّه هو الأمر المتعلّق ، كما تقدَّم ، فلا إشكال .

المقام الثانى

اشاره

قال فى (الكفايه) : لاستحاله أخذ ما لا يتأتى إلّا من قبل الأمر فى متعلّقه (۱) .

و توضيح وجه الاستحاله هو : إن الأمر يحتاج إلى المتعلَّق ، و نسبته إليه نسبه العرض إلى الموضوع ، فكما أن العرض محتاج إلى موضوع يقوم به ، كذلك الأمر ، فهو محتاج إلى ما يتعلَّق به ، وعليه ، فيكون الأمر متأخّراً رتبهً عن المتعلّق كما هو الحال فى العرض بالنسبه إلى موضوعه ، فلو اريد فى مرحله الجعل و الإنشاء أن يؤخذ الأمر فى متعلَّقه ، لزم كونه فى مرتبته ، فيصير المتأخر متقدّماً و المتقدّم متأخّراً ، و هما متقابلان ، و اجتماع المتقابلين محال .

هذا من جهه .

و من جهه اخرى : إن الأمر موقوف على متعلَّقه توقّف العرض على معروضه ، و لكنْ لو اخذ الأمر فى المتعلَّق - كما هو المفروض - توقّف المتعلَّق على الأمر ، و هذا هو الدور .

جواب المشهور عن الدور

و قد أجاب المحقّقون عن ذلك بالمغايره بين الموقوف و الموقوف عليه ، بأنّ الموقوف هو الأمر بوجوده الخارجى ، و الموقوف عليه هو الأمر بوجوده التصوّرى ، و ذلك ، لأنّ المحقّق للبعث هو الوجود الخارجى للأمر ،

۱- ۱) كفايه الأصول : ۷۲ .

أمّا الأمر الذی أخذ فی المتعلَّق کالصّلاه مثلًا و جعلت مقیَّده بقصده ، فهو الأمر الذی یتصوّره المولی لا الأمر الخارجی .

إشکال المحقق الأصفهانی علی المشهور

و أورد علیه المحقق الأصفهانی (۱) بأنّه لیس للأمر وجود غیر وجود المتعلَّق ، حتی یقال بأنّ هذا غیر ذاک ، بل إنَّ الأمر موجود بعین وجود متعلَّقه فی مرحله الجعل و الإنشاء ، و ذلک لأنَّ « الأمر » من الامور ذات الإضافه و التعلّق کالإراده ، و الحبّ ، و البغض ، و الشوق ، و العلم ، و البعث ... - فلا یعقل الأمر بدون المأمور به ، کما لا یعقل الإراده بلا مراد ... و هکذا ... ففی جمیع هذه الحقائق لا بدَّ من وجود الطرف ، و کلٌّ منها موجود بوجوده ، فالمراد بالذات - الذی موطنه النفس - هو المقوِّم للإراده ، و هکذا الحال فی الاشتیاق و نحوه ... و حیث أنّ الوجود النفسانی للطَّرف - لا الوجود الخارجی له هو المقوّم للأمر ، فإنَّ الأمر و متعلَّقه وجودهما واحد ، و یستحیل أن یکون لهما وجودان ، لأنّ حقیقه الأمر هو البعث ، و لا یعقل البعث بلا مبعوث إلیه ، بل المبعوث إلیه الذی هو فی النفس و وجوده بالذات - و له وجودٌ بالعرض ، و هو المبعوث إلیه الذی یتحقق فی الخارج ، المسقط للأمر - موجود مع البعث بوجودٍ واحد ... فجواب القوم - من أنّ وجود الأمر موقوف علی وجود المتعلّق ، و الأمر الموجود فی المتعلَّق غیر الأمر الذی یتعلَّق بالمتعلّق - غیر صحیح ، لأنّه یبتنی علی ثبوت وجودین ، و هو باطل .

جواب الدور من الأصفهانی

فالجواب الصحیح عن إشکال الدور ، قد ظهر ممّا ذکره هذا المحقق عن

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳۲۴/۱ .

جواب القوم ، و ذلک لأنه لیس هنا وجودان أحدهما موقوف و الآخر موقوف علیه ، بل وجود واحدٌ ، فلا دور .

رأی الاستاذ فی الجواب

و قد ارتضی شیخنا هذا الجواب فی الدّوره السابقه . أمّا فی الدّوره اللّاحقه ، فذکر أن له تأمّلًا فیه ، لأنّ فی الأخبار الوارده عن أهل العصمه إنّ اللّه تعالی عالم إذ لا معلوم ، و قادر إذ لا مقدور . (1) فتأمّل .

جواب المحقق الأصفهانی عن لزوم اجتماع المتقابلین

و أمّا الإشکال بلزوم اجتماع المتقابلین - التقدّم و التأخّر - المطروح من المحقق الأصفهانی ، فتوضیحه :

أوّلاً : إن المفاهیم الإضافیه علی قسمین ، فمنها : ما لا تقابل بینهما ، و من الممکن اجتماعهما ، کالحبّ و المحبوب ، فإنهما متضایفان ، و یمکن وجودهما فی مکانٍ واحدٍ ، بأن یکون الشیء الواحد محبّاً و محبوباً معاً ، و منها :

ما یکون بینهما تقابل و لا یجتمعان فی الوجود ، و التقدّم و التأخر من هذا القبیل .

و ثانیاً : إن للتقدّم و التأخّر أقساماً ، و منها : التقدّم و التأخّر الطبعی ، و المراد منه أنْ یکون المتأخّر موقوفاً بالطبع علی المتقدّم و لولاه لم یوجد ، و المتقدّم مستغنٍ فی الوجود عن المتأخّر ، کالواحد و الاثنین .

فالإشکال فیما نحن فیه هو : أنه إذا اخذ قصد الأمر فی المتعلَّق لزم اجتماع المتقابلین بالطبع ... کما تقدَّم .

و قد أجاب عنه المحقق المذکور - و إلیه ترجع سائر الأجوبه فی المقام -

---

۱- ۱) الکافی ۱۰۷/۱ کتاب التوحید ، باب صفات الذات .

و حاصله : إن ما هو المتقدّم طبعاً غير ما هو المتأخّر طبعاً ، و توضيحه :

إنّ الأمر لا يكون داعياً بوجوده الخارجی أبداً ، و الداعویّه منه محال ، إذ الداعی لا بدَّ و أن یكون مؤثّراً فی إراده العبد کی یتحرّک نحو الامتثال ، و لا یکون کذلک إلّا إذا حصل الداعی فی وعاء النفس ، و الوجود الخارجی لا یأتی إلی عالم النفس حتی یؤثّر فی الإراده ، بل المؤثّر فیها هو الوجود العلمی للشیء ، فإذا علم الإنسان بوجود الماء – و هو عطشان – تحرّک نحوه ، و أما إذا کان بجنبه و هو لا یعلم به فلا یتحرّک إلیه ، فالمؤثر فی الإراده و یکون له داعویّه هو الوجود العلمی لا الخارجی .

وعلیه ، فالداعویّه هی شأن الوجود العلمی للأمر ، و لا تتحقّق الصّلاه بقصد الأمر إلّا من ناحیه الأمر الموجود بالوجود الذهنی ، فالأمر الذی اخذ فی المتعلَّق و وجب علی المکلَّف قصده هو الأمر العلمی ... بخلاف الأمر الذی یصدر من المولی متعلِّقاً بالصّلاه مثلاً ، فإنه أمر بوجوده الخارجی الواقعی .

فالوجود الخارجی للأمر هو المتعلِّق بالصّلاه ، و الذی جاء قیداً للصّلاه و وجب قصده هو الوجود العلمی للأمر ، فاندفع اشکال اجتماع المتقدّم و المتأخّر ، لأن المتقدّم غیر المتأخّر ، و لیس بینهما تقدّم و تأخّر طبعی .

نقد الجواب

و أشکل علیه شیخنا دام بقاه – تبعاً للمحقق العراقی (۱) – : بأنه غیر رافع للإشکال ، لأنه إن کان المأخوذ فی متعلَّق الأمر – و هو الصّلاه – هو الصّوره العلمیّه للأمر مطلقاً ، أی و إنْ لم تکن الصوره العلمیّه مطابقه للواقع ، بأن یکون جهلاً مرکَّباً ، فما ذکره تام ... لأن الأمر بوجوده الخارجی – و هو حکم المولی

۱- ۱) بدائع الأفکار ۲۲۹/۱ .

و بعثه نحو الصّلاه - متأخّر طبعاً عن الصّلاه المقيّده بقصد الأمر بوجوده العلمى غير المعتبر مطابقته للواقع . و أمّا إن كان المأخوذ هو الصّوره العلميّه المطابقه للواقع ، بأنْ يكون الصوره العلميه لنفس ذاك الأمر الصّادر من المولى هى المحرّك و الباعث ، فالإشكال باق ، لأنّ الواقع غير محتاجٍ إلى صورهٍ علميّه مطابقه إليه ، لكنَّ الصوره العلميّه المطابقه له محتاجه له ، فما لم يتحقق أمر واقعى فلا تحصل صوره علميّه له فى الذهن ، إذن ، فالصّوره العلميّه متأخره بالطبع عن الواقع ، و هو الأمر الصادر ، فهى موقوفه عليه ، لكنّها بما أنها مأخوذه فى متعلَّق الأمر الصّادر - و المتعلَّق مقدَّم رتبهً على الأمر - فهى متقدّمه ، فلزم اجتماع المتقابلين فى الشيء الواحد .

دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الأصفهانى

لكنّ السيّد الاستاذ - دام ظله - نصَّ (١) على أن الإنصاف تماميّه جواب المحقق الأصفهانى عن محذور اجتماع المتقابلين و عدم صحّه الإشكال المذكور ، فقال ما حاصله : إن ما يؤخذ فى متعلَّق الأحكام هو المفاهيم و الطبائع لا المصاديق الخارجيّه ، و العلم الذى يكون فانياً فى متعلَّقه هو مصداق العلم و الفرد الخارجى منه ، و أما مفهوم العلم و طبيعته فليس كذلك ، فإن العلم الطريقى بحسب مفهومه ليس فانياً فى المعلوم و مرآهً له بل يكون متعلَّقاً للنظر الاستقلالى ، وعليه ، فقصد الأمر إذا ثبت أنه معلول للأمر بوجوده العلمى فيكون مأخوذاً فى المتعلَّق بهذه الخصوصيه ، فالمتعلَّق يكون هو الفعل بقصد الأمر المعلوم ، و لا يخفى أن العلم المأخوذ فى المتعلَّق ليس مصداق العلم كى يقال إنه فانٍ فى متعلّقه ، بل المأخوذ مفهومه و هو لا يفنى فى متعلَّقه

١- ١) منتقى الاصول ١/٤٤٠ .

كما عرفت ، فالقصد متفرّع فی مرحله موضوعيّته عن الأمر المعلوم لا ـ الأمر الخارجی ، فلا خلف . فالإشكال عليه ناشئ عن الخلط بين مفهوم العلم و مصداقه . فما أفاده المحقق الأصفهانی فی دفع المحذور لا نرى فيه إشكالاً و لا نعلم له جواباً .

أقول :

إلّا أنّ الظاهر عدم ورود ما أفاده علیٰ التقريب المتقدّم عن شيخنا الاستاذ للإشكال علیٰ المحقّق الأصفهانی ، لأنّ محور الكلام فيه ضروره وجود أمر واقعی لتحصل الصوره الذهنيّه عنه ، فيكون متقدّماً بالطبع و هی متأخره عنه كذلك ، و حينئذٍ يلزم المحذور . فتأمّل .

لزوم الدور بتقريب الميرزا

و قد سلك المحقّق النائينی طريقاً آخر لبيان لزوم الدور من أخذ قصد الأمر فی المتعلَّق ، سواء فی مرحله التصوّر و الإنشاء و الامتثال ... و حاصل كلامه (1) هو :

إن الأحكام الشرعيّه كلّها قضايا حقيقيّه ، و معنى القضيّه الحقيقيّه كون موضوع الحكم مفروض الوجود ، فلا بدّ من فرض وجود « العقد » حتى يتوجّه الأمر بالوفاء به ، كما هو الحال فی قوله تعالیٰ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (2)حيث الأمر بالوفاء حكم ، و متعلَّقه « الوفاء » و موضوعه هو « العقد » فيكون متعلَّق الوجوب هو « الوفاء » و « العقد » متعلَّق المتعلَّق ...

فالعقد و هو الموضوع – لا بدّ فی مرحله الإنشاء من فرض وجوده فرضاً مطابقاً

۱- ۱) أجود التقريرات ۱۵۸/۱ - ۱۵۹ .

۲- ۲) سوره المائده : ۱ .

للواقع ، و علی هذا ، فإنّ القضیّه - کما فی الآیه المبارکه - تؤول إلی قضیّه شرطیّه مفادها : إذا تحقق عقد و حصل فی الخارج فالوفاء به واجب ... فأصبح الموضوع شرطاً ، و الشرط موضوعاً .

و علی هذا الأساس ، فإنّ الصّلاه بقصد الأمر هی متعلَّق الأمر ، و الأمر متعلَّق المتعلَّق ، فهو الموضوع ، و إذا کان موضوعاً ، لزم فرض وجوده بفرضٍ مطابقٍ للواقع کی یتوجَّه الحکم علیه ، بأن یکون قبل الحکم ، فیلزم أنْ یکون وجود الأمر مفروغاً عنه ثم جعل الحکم علیه ، و کون وجود الشیء مفروغاً عنه قبل وجوده محال .

و علی الجمله ، فمن الناحیه الکبرویّه : لا یکون فی متن الواقع وجودٌ مفروغاً عنه قبل وجوده ، و نحن فی القضایا الحقیقیّه لا بدّ و أن نری الموضوع و متعلَّق المتعلَّق مفروغاً عنه وجوده ، حتی یأتی الحکم و التکلیف علیه .

و هنا ، فإنّ الشارع یرید الأمر بالصّلاه مع قصد الأمر ، بأن یکون قصد الأمر جزءاً للصّلاه أو شرطاً ، فنفس الأمر متعلَّق هذا المتعلَّق للتکلیف ، فیجب أن یکون وجود الأمر مفروغاً عنه عند الشارع حتی یجعل الأمر ، و هذا یستلزم أن یکون الشیء قبل وجوده مفروغاً عن وجوده ، و هو محال .

جواب المحاضرات

و أجاب فی (المحاضرات) (۱) عمّا ذکره المیرزا - رحمه اللّه - بما حاصله إنکار الکبری ، و توضیح ذلک :

إن ملاک أخذ الموضوع مفروض الوجود فی القضیّه الحقیقیه ، المستلزم لکونه شرطاً لفعلیّه التکلیف ، إمّا هو الظهور العرفی و إمّا هو حکم العقل بذلک .

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۲:۱۵۸ .

أمّا الظهور العرفی فبأنْ یفهم العرف من القضیّه أن الموضوع قد اخذ مفروض الوجود ، کما فی «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » حیث یفهم أن العقد موضوع للحکم الذی رتّبه الشارع علی فرض وجوده ، و هو وجوب الوفاء به ، لا أنه قد ترتّب الحکم علی موضوع یجب علی المکلّف تحصیله .

و أمّا الحکم العقلی ، فهو حیث یکون القید المأخوذ فی الواجب غیر اختیاری ، و بما أنه لا یعقل تعلّق التکلیف بغیر المقدور ، فلا محاله یکون مأخوذاً علی نحو مفروض الوجود .

ففی الموردین المذکورین یوجد الملاک لأخذ الموضوع مفروض الوجود .

و أما فیما عداهما ، فلا دلیل علی أن التکلیف لا یکون فعلیّاً إلّا بعد فرض وجود الموضوع ، و لذا قلنا بفعلیّه الأحکام التحریمیه قبل وجود موضوعاتها ، بمجرّد تمکّن العبد علی الإیجاد ، کالتحریم الوارد علی شرب الخمر ، فإنه فعلی و إنْ لم یوجد الخمر خارجاً ، إنْ کان المکلّف قادراً علی إیجاده بإیجاد مقدماته ، و لذا یتوجّه التکلیف علیه ، بخلاف الزوال فی « صلّ صلاه الظهر » مثلاً ، فإن المکلّف لا یتمکّن من إیجاده و لا بالشروع بمقدّماته .

(قال) : و ما نحن فیه من القسم الثالث الذی لا دلیل علی ضروره فرض الموضوع ، لأنّه لا ربط للعرف بهذه الناحیه ، و لا ملزم من العقل بذلک ، فإنّ الأمر الذی کان متعلّقاً للداعی یحصل بمجرّد إنشاء المولی تکلیفه ، و إذا حصل أمکن الامتثال بداعیه و لا حاجه بعد ذلک إلی أخذه مفروض الوجود ، وعلیه ، فالمکلَّف حین الامتثال یجد أمراً موجوداً قد حصل من إنشاء التکلیف ، فیأتی بالفعل بداعی ذلک الأمر ، و لا داعی إلی فرض وجود الأمر حین الإنشاء ، کما

كان الأمر كذلك فى سائر القيود غير الاختياريه .

و على هذا ، فلا يلزم من أخذ قصد الأمر فى متعلَّق الأمر المحذور الذى ذكره الميرزا رحمه اللّه .

نقد الاستاذ هذا الجواب

و قد تكلّم الاستاذ دام بقاه على هذا الجواب :

فأجاب عنه فى الدّوره اللّاحقه : بأنه إنما يتمشّى مع إنكار رجوع القضيّه الحقيقيّه إلى القضيّه الشّرطيه ، وعليه يمكن للمولى أن يأمر بالصّلاه بقصد الأمر مع عدم وجود الأمر الذى كان جزءاً للموضوع أو شرطاً ، و لكنّ التسليم بذلك ، ثم القول بعدم لزوم المحذور ، جمعٌ بين المتنافيين ، و قد جاء فى (المحاضرات) (۱) التصريح بكون القضيه الحقيقيّه قضيّه شرطيّه ، و أن الموضوع مقدَّم و الحكم تال ، و يستحيل أن يتكفّل الجزاء الشرطَ وضعاً و رفعاً ، و ليس التالى إلّا مترتّباً على المقدَّم ، و على هذا الأساس رفع - رحمه اللّه التنافى بين الدليل الحاكم و الدليل المحكوم ، بمناط أنّ الحاكم ناظرٌ للموضوع فى المحكوم ، و يستحيل أن يكون المحكوم ناظراً لموضوع نفسه ، لوقوع المحكوم فى رتبه الجزاء ، و هى متأخره عن رتبه الشرط و المقدَّم .

فإذا كانت القضيّه الحقيقيه شرطيّهً ، و الموضوع فى القضيه شرط ، فكيف يعقل وجود المشروط و فعليّته قبل وجود الشرط ، و فعليه الجزاء قبل فعليّه المقدَّم ؟

إن المفروض - هنا - وقوع الأمر موضوعاً فى الأمر بالصّلاه بقصد الأمر ، و المفروض أن الأمر المتعلّق مشروط ، فكيف يعقل وجود الشرط و المشروط

۱- ۱) محاضرات فى أصول الفقه ۱۱۹/۳ بحث الترتب .

بوجود واحد ؟

و أمّا فى مرحله الفعليّه ، فإشكال الميرزا وارد ، فلا يمكن أن يكون الأمر فعليّاً مع أخذ قصد الأمر فى المتعلّق ، لأن نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه الشرط إلى المشروط ، و يستحيل تحقق الفعليّه للحكم بدون تحقق الفعليّه للموضوع ، و فعليّه الموضوع - بما أنه شرط - مقدّمه على فعليّه المشروط ، فيلزم من أخذ قصد الأمر فى المتعلَّق وجود الشىء قبل وجود الشىء ، و فعليّته قبل فعليّته ، و هذا و إنْ لم يكن دوراً ، لكنْ فيه ملاك الدور ... و جواب (المحاضرات) عنه قد عرفت ما فيه .

و أجاب عنه فى الدوره السّابقه : بأنّ هناك ملاكاً ثالثاً لجعل الموضوع مفروض الوجود ... و توضيحه :

إن الحكم يترتب فى مقام الجعل على الوجود التقديرى للمتعلَّق ، لا على وجوده الخارجى ، و نسبه الحكم إلى المتعلَّق هى نسبه المحمول إلى الموضوع ، و من غير الممكن أن يلحظ الحاكم الحكمَ فى ظرف لحاظه للموضوع ، فهو فى قوله «زيد قائم» قد لحظ زيداً مجرّداً عن القيام ، و بلا لحاظٍ للقيام فى تلك المرتبه ، ثم حمل عليه القيام بعد لحاظه فى المرتبه التاليه ، إذن ، الحاكم يرى الصّلاه مجرّدةً عن الحكم ، ثم يرتّب الحكم عليها و يقول : الصّلاه واجبه .

و على الجمله ، فإنه يستحيل وجود الحكم فى مرتبه المتعلَّق ... فإذا كان الحكم متعلّق المتعلَّق ، فلا محاله يستحيل وجوده فى مرتبه المتعلَّق ، فلو أخذ فى المتعلّق كان مفروض الوجود لا محاله ... فلمّا نقول : الصّلاه بقصد الأمر مأمور بها ، كان قولنا «مأمور بها» هو المحمول فى القضيّه ، و هو ليس فى

مرتبه «الصّلاه بقصد الأمر» فإنّه لا بدّ و أنْ يكون مفروض الوجود ، فالمناط فی فرض الوجود غير منحصر بما ذكره ، بل له مناط ثالث .

و بعباره أخرى : عند ما يأمر بالصّلاه بقصد الأمر ، فإنّ « الصلاه بقصد الأمر» هو المتعلّق ، فيلزم أن يراه و يلحظه المولى قبل ترتيب الحكم عليه ، و لكنّه لمّا يلحظ المتعلَّق «الصلاه» يلحظ معه متعلَّقه «الأمر» ، مع أنّ الأمر لم يرتَّب بعدُ ، فلا بدّ و أنْ يكون الملحوظ هو وجوده الفرضی التقديری .

فالمناط لفرض الوجود :

١ - الفهم العرفی

٢ - الحكم العقلی

٣ - إن فی كلّ موردٍ يكون القيد المأخوذ فی الموضوع غير موجودٍ حقيقةً فی رتبه الموضوع ، و كان أخذه فی الموضوع لازماً ، فلا يكون أخذه إلّا بنحو فرض الوجود ...

و ما نحن فيه من القسم الثالث ... فالإشكال يعود .

و تلخّص : عدم تماميّه جواب (المحاضرات) .

جواب المحقق الأصفهانی عن تقريب الميرزا

و أجاب المحقق الأصفهانی رحمه اللّه (١) عن تقريب الميرزا ، بأن الأمر المأخوذ فی المتعلّق أی الصَّلاه ، المعبَّر عنه ب «متعلَّق المتعلَّق» ليس هو الأمر و الحكم المترتّب على المتعلَّق ، بل الذی اخذ فی المتعلَّق هو الصّوره العلميّه للأمر ، و المترتب على المتعلَّق هو نفس الأمر ، و لا محذور فی حصول العلم بالأمر قبل حصول الأمر .

١- ١) نهايه الدرايه ٣٢۴/١ .

نقد هذا الجواب

و مما ذكرنا سابقاً من ضروره المطابقه بين الصّوره العلميّه و بين الواقع ، يظهر سقوط هذا الجواب ، لأنّ الصّوره العلميّه للأمر إن طابقت الواقع - و هو الأمر الخارجي - لزم تقدّم الأمر الخارجي الواقعي على الصّوره العلميّه ، و المفروض عدم ترتّبه بعدُ ، فيعود إشكال اجتماع التقدّم و التأخر بالطبع في الشيء الواحد .

المقام الثالث

اشاره

و في مرحله الفعليّه أيضاً يوجد المحذور :

فأوّلاً : ما ذكره الميرزا

من أنّ فعليّه كلّ حكم تتوقّف على فعليّه موضوعه « متعلَّق المتعلَّق » و ما لم يصر فعليّاً فلا يصير الحكم فعليّاً ، و الحاصل : إن فعليّه الموضوع شرط لفعليّه الحكم ، فلو قال : يجب شرب الماء ، توقّف فعليّه التكليف بالشرب على فعليه الماء و وجوده .

فلو أخذ الحكم في الموضوع لزم كون الشيء شرطاً لفعليه نفسه ، فتوقّف فعليّه الشيء على فعليّه نفسه .

جواب المحقق الأصفهاني عن كلام الميرزا غير مفيد

و كان محصّل جواب المحقق الأصفهاني : إن المأخوذ في المتعلّق هو الوجود العلمي ...

و قد ظهر عدم تماميّه هذا الجواب .

إلّا أن يقال : بأنَّ فعليّه الحكم موقوفه على فعليّه موضوعه في جميع الموارد إلّا إذا كان الموضوع نفس الحكم ، مثل ما نحن فيه ، فإنّه في هذه

الصّوره لا ضروره لفعليّه الموضوع قبل الحكم کی یلزم فعليّته قبل فعليّه نفسه .

و ثانياً : ما یستفاد من کلام المحقّق الخراسانی

و أوضحه المحقّق الأصفهانی : إن العلّه إنّما تکون علّهً للمعلول ، و یستحیل أن تکون علّهً لعلیّه نفسها ، فلو أخذ قصد الأمر فی متعلَّقه لزم المحذور المذکور . توضیح الملازمه : إن تعلّق الأمر بالصّلاه مع قصد القربه معناه : تعلّقه بها و بداعويّه الأمر إليها ، و ذلک ، لأنّ کلّ أمرٍ یدعو إلی متعلّقه ، فلو ترتّب الأمر و الحکم علی الصّلاه مع داعويّه الأمر إلی الصّلاه ، فقد تعلّق الأمر بداعويّه نفسه و یلزم أن یکون علّهً لعلیّه نفسه .

و قد ذکر المحقق الأصفهانی هذا المحذور فی المقام الثانی ، و أشار إلی تعرّض صاحب الکفایه له فی المقام الثالث . فهو یرد علی کلا المقامین .

جواب المحقق الأصفهانی عن کلام الکفایه

ثم أجاب رحمه اللّه عنه : بأنّ قصد الأمر إنْ اخذ علی نحو الشرطیّه أو الجزئیّه فالإشکال لا دافع له ، أمّا إذا کان المتعلّق حصّهً ملازمهً لقصد الأمر ، فهو مندفع ، و من الواضح أن للصّلاه حصصاً ، منها : الصّلاه الفاقده لقصد الأمر ، و منها : الصلاه فی ظرف وجود قصد الأمر ، و هذه هی المتعلّق للأمر ، و إذ لا تقیّد فلا علیّه فالإشکال یندفع (1) .

و هذا هو الذی یعبِّر عنه المحقّق العراقی بالحصّه التوأمه ، فالحصّه التی کانت توأماً لقصد الأمر هی التی قد أمر بها المولی ، فلم یدخل قصد الأمر تحت الأمر لیرد الإشکال ...

1- 1) نهایه الدرایه 324/1 - 325 .

نقد الاستاذ

و تنظّر الاستاذ فی هذا الجواب ، بأنّ المفروض أنّا لا ندری هل المورد من الواجب التعبّدی أو التوصّلی ، فإنْ کان التقیید بقصد الأمر ممکناً تمّ الإطلاق عند الشکّ ، و أمّا مع المحذور المذکور فأصل التقیید غیر ممکن ، فکیف یتمسّک بالإطلاق ؟

فإنْ تمّ حلّ المشکل عن طریق الحصّه التوأمه ، و أنه لا تقیید فی البین ، کان للإطلاق مجال .

لکن المشکله هی : إن المولی فی مقام البیان و لیس بمهملٍ لأمره و خصوصیات متعلَّق أمره ، فإن کانت انقسامات المأمور به و خصوصیّاته دخیلهً کان التقیید قهریّاً و إلّا فالإطلاق محکّم ، و هنا : إن کان لقصد الأمر فی المتعلَّق دخلٌ فی الغرض لزم أخذه - کما أن الإیمان إن کان له دخل فی الغرض من العتق لزم أخذه - و إلّا فلا . لکنّ المفروض أنه له دخلٌ ، فلا بدَّ من أخذه علی وجه التقیید . فما ذکره هذا المحقق لا ینفع .

و حاصل ما ذکره : إن قصد الأمر لیس شرطاً و لا شطراً ، بل إنّ متعلَّق الأمر هو الحصّه .

و حاصل إشکالنا علیه : إن قصد الأمر من الانقسامات ، و الإهمال محال ، فإنْ اخذ فهو التقیید و إنْ رفض فالإطلاق ... فالإشکال باق .

المقام الرّابع

اشاره

و هو مرحله الامتثال ، و فیها وجوه من المحذور :

الأول : ما جاء فی کلام صاحب (الکفایه) و المحقق النائینی (۱) و هو :

۱- ۱) کفایه الأصول : ۷۲ - ۷۳ ، أجود التقریرات ۱۵۹/۱ .

إن قصد الأمر متأخّر عن أجزاء الصّلاه و شرائطها ، فهو متوقّف عليها ، فلو كان «الامتثال» أحد أجزاء الصّلاه و شرائطها ، لزم اجتماع التقدّم و التأخّر فيه ، إذن ، يستحيل إطاعه مثل هذا الأمر فى مرحله الامتثال .

و الثانى : إنه لا قدره على امتثال الأمر « بالصّلاه بقصد الأمر» ، و ذلك لعدم تعلّق أمرٍ بالصّلاه ، و كلّ ما لم يتعلَّق به أمر فلا قدره على الإتيان به بقصد الأمر ، و توضيح ذلك هو : إنه لو فرض كون متعلَّق الأمر هو الصّلاه بقصد الأمر ، فلا محاله لا أمر بالنسبه إلىٰ نفس الصّلاه ، و كذلك الحال فى كلّ مركّب ، فإنه إذا تعلَّق الأمر بالمركّب فقد تعلَّق بمجموعه الأجزاء ، فلا يكون هناك لكلّ جزءٍ جزءٍ منها أمر على حده ، وعليه فالصلاه وحدها لا أمر بها ، و الصّلاه مع قصد الامتثال لا يمكن الإتيان بها ، لعدم إمكان الإتيان بقصد الامتثال المأخوذ فيها - بقصد الامتثال .

و الثالث : إن قصد الأمر إمّا هو قيد للصّلاه ، و إمّا هو جزء من أجزائها .

فإنْ كانت الصّلاه المقيَّده متعلَّق الأمر ، كانت ذات الصّلاه غير مأمورٍ بها كى يمكن للمكلَّف الإتيان بها بقصد أمرها ، و إنْ كانت الصَّلاه مركّبةً من قصد الامتثال و غيره من الأجزاء ، فالامتثال محال كذلك ، لأنّ الأمر دائماً محرّك و داعٍ نحو متعلَّقه ، و لا يعقل تحريك الأمر و داعويّته لداعويّه نفسه ، إذ معنىٰ ذلك أن يصير الشىء علّةً لعليّه نفسه .

حلّ الاشكالات من المحقّق العراقى

و قد ذكر فى (المحاضرات) (۱) تبعاً للمحقق العراقى طريقاً لرفع جميع هذه المحاذير ، و حاصل كلامه :

۱- ۱) محاضرات فى أصول الفقه ۱۶۴/۲ .

أوّلاً : إنّه لا محذور فى أنْ يكون بعض أجزاء الواجب تعبّدياً و بعضها الآخر توصّليّاً ، و إنْ لم يكن الواجب واجباً بأصل الشرع - إذ لا يوجد فى الشريعه هكذا واجب - بل بوجوبٍ عرضى كالنذر ، بأن يكون مجموع الصّلاه و إعطاء المال للمسكين متعلّق النذر .

نعم ، قد وقع فى الشرع كون الأجزاء كلّها تعبّديه ، لكنّ قسماً من الشرائط توصّلى ، كالصّلاه ، فأجزاؤها تعبديّه كلّها ، و شرائطها بعضها توصّلى كالطّهاره من الخبث ، و بعضها تعبّدى كالطّهاره من الحدث .

و ثانياً : إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينحلُّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه ، فيكون كلّ جزءٍ من أجزائه التعبديّه قد اتّخذ حصّهً من ذلك الأمر المتعلِّق بالمجموع ، و أصبح مأموراً به بأمرٍ ضمنى .

و بعد هذا ، فإذا لحظنا الصَّلاه بقصد الأمر وجدناها مركّبهً من أجزاء ، أحدها : قصد الأمر ، لكنّ هذا الجزء منها توصّلى و بقيّه الأجزاء تعبديّه ، فكان الأمر الضمنى بتلك الأجزاء بنحو التعبديّه و يعتبر الإتيان بها بقصد الامتثال ، و أمّا قصد الامتثال ، فليس بتعبّدى بل هو توصّلى ، و لا يحتاج سقوط الأمر به إلى قصد امتثاله .

فبهذا البيان تندفع جميع الإشكالات :

(أمّا الأوّل) فوجه اندفاعه هو : إن قصد الامتثال إنما يكون متأخّراً عن الأجزاء و الشرائط إذا اريد منه قصد امتثال المجموع ، أمّا لو أريد منه قصد امتثال الأمر الضمنى كما ذكر ، فذلك لا يقتضى تأخّره - أى قصد امتثال الأمر - عن جميع الأجزاء و الشّرائط ، لأنّ قصد امتثال كلّ جزءٍ بخصوصه يكون متأخّراً عن ذلك الجزء فقط دون بقيّه الأجزاء ، و لا مانع من لحاظ شيئين -

أحدهما متقدّم على الآخر - شيئاً واحداً ، ثمّ توجّه الأمر النفسى الواحد إليهما ، كما تقدَّم فى بحث الصحيح و الأعم .

(و أمّا الثانى) فلأن عدم القدره على الامتثال إنما هو لو أراد المكلَّف الامتثال للأمر بالصّلاه بداعى أمرها النفسى الاستقلالى ، و أمّا لو أراد الامتثال لها بـداعى أمرها الضـمنى فهو مقـدور له بعـد الأمر ، و القـدره المعتبره فى متعلّقات الأحكام إنما هى القدره حين امتثال الأمر و إطاعته ، لا حين صدور الأمر و جعله .

(و أمّا الثـالث) فإنه إنما يلزم لو كان الإتيان بالصّلاه بقصـد الأمر المتعلّق بها كلّها ، لكنْ قـد تقـدَّم أنّ المكلَّف يأتى بالتكبيره و القراءه و الركوع و السجود ... بمحركيّه الأوامر الضـمنيّه المتعلّقه بها - إذ قـد توجّه إلى كلّ منها أمرٌ يخصّه فكان دعوه الأمر و المأخوذه فى الصّلاه - و هى متعلّق الأمر النفسى - داعويّه الأمر الضمنى ، فأصبح الأمر النفسى داعياً إلى إيجاد متعلّقه و هو ذات الصّلاه ، مع داعويّه أمرها الضمنى ، فلا تحصل دعوه الأمر إلى داعويّه نفسه .

نظر الأستاذ

و تنظّر شيخنا الاستاذ فى هـذا الطّريق الـذى حاصـله تعـدّد الأمر بانحلاله إلى الأوامر الضـمنيّه ، فقال دام ظلّه : إن هذا الانحلال اعتبار عقلى محض ، و لا واقعيّه له ، كى تنحلّ المشكلات عن هـذا الطريق ، و ذلك : إنّه لا توجد أغراض متعدّده فى المركّب الارتباطى ، بل الغرض واحـد ، و إذا كان الغرض واحـداً ، فالإراده أيضاً واحـده - لأن وحـدتها أو تعدّدها تابع لوحده الغرض و تعدّده - و إذا اتّحدت الإراده استحال تعدّد الأمر ، لأن نسبته إليها نسبه المعلول إلى العلّه .

و هذا هو الإشكال الأوّل .

ثم إنّ المحقّق العراقى - و كذا فى (المحاضرات) - قد التفت إلى أن بعض هذه الأوامر الضمنيّه التى ذكرها متقدّم على البعض الآخر رتبةً ، فلمّا يقول : كبّر بقصد الامتثال ، الامتثال لأىّ شىء ؟ و هكذا غيره ، و جميع هذه الأوامر الضمنيّه هى بحكم الموضوع بالنسبه إلى الأمر الضّمنى بالإتيان بالصّلاه بقصد الأمر ، فهى متقدّمه عليه فى الرتبه ، لكنّ تلك الأوامر الضّمنيّه المختلفه رتبةً موجوده بوجودٍ واحدٍ ، و كيف يعقل ذلك ؟

لقد اكتفى فى (المحاضرات) بالقول بتقدّم هذه الدعوى فى مبحث الصحيح و الأعم ، لكنّ الذى ذكره هناك هو معقوليّه الوضع لأمرين مختلفين فى المرتبه ، و هو غير ما نحن فيه ، لأن الوضع يصح حتى للمتناقضين ، أمّا كيف يوجد الموجودان المختلفان فى الرتبه بوجود واحدٍ ؟

و لذا وقع الإشكال فى شمول دليل الاستصحاب لقاعده اليقين ، من جهه أنَّ القاعده متأخّره رتبةً عن الاستصحاب ، فكيف يجعلان بجعلٍ واحدٍ و هما طوليّان ؟

إنه لا مورد لذلك إلّا الاختلاف بالطبع ، فلو تقدّم وجود على وجودٍ تقدّماً طبعيّاً أمكن وجودهما بالوجود الواحد ، إلّا أنّ الوجود بالذات هو للمتأخر منهما ، و المتقدّم يكون وجوده بالعرض ، و لا يعقل غير هذا ، مثلاً :

المراد بالذات ، أى الشىء المقوّم للإراده القائم بالنفس ، متقدّم تقدّماً طبعيّاً على الإراده ، و هى متأخره بالطبع عن المراد ، لكنّ وجود المراد بالذات بوجود الإراده وجود بالعرض ، و الوجود بالذّات هو للإراده ، و كذا المعلوم بالذات - و هو الصّوره الذهنيّه - فإنه متقدّم بالطبع على العلم ، إذ قد يكون و لا

یکون علمٌ به ، و العلم متأخّر عنه .

و فیما نحن فیه ، قد أصبح الأمر الضّمنی بالرکوع و السجود و ...

موضوعاً للأمر الضّمنی بقصد الامتثال ، و کلّ موضوع متقدّم طبعاً ، و الوجود بالذات هو للأمر الضّمنی بقصد الامتثال ، و من المحال وجودهما بوجودٍ واحدٍ ، لکون أجزاء المرکّب فی عرضٍ واحدٍ ، فلا یعقل وجود الأمر الضّمنی بوجود الأمر الضّمنی الآخر .

و هذا هو الإشکال الثانی علی حلّ السیّد المحقّق الخوئی تبعاً للعراقی المحقق ....

و یرد علیه ثالثاً : إن ما ذکره هنا یناقض کلماته فی موارد عدیده من مختاراته فی الاصول و الفقه ، فهنا یلتزم بتحقّق وجودین واجبین بإیجاد و جعلٍ واحدٍ من الشارع ، أمّا فی تلک الموارد فیصرّح بما هو الصحیح من اتّحاد الجعل و المجعول ، و أنه إذا کان الجعل و الإیجاد واحداً فالمجعول و الموجد واحد أیضاً ، إنما الاختلاف بالاعتبار فقط ، فلیلاحظ کلامه فی الشرط المتأخّر ، و فی التنبیه الأوّل من تنبیهات الاستصحاب ، بل جاء فی الاستصحاب بعد استدلال المیرزا بأخبار الحلّ قوله : لا یمکن إیجاد طولیین بالإیجاد الواحد .

قول المحقق العراقی بالاستحاله

لکن المحقق العراقی قال (۱) باستحاله أخذ قصد الأمر فی المتعلَّق بوجهٍ آخر - قال : و لو لا هذا الوجه من الإشکالات ، فلا استحاله ، لارتفاع الإشکالات عن الطریق المذکور - و حاصل کلامه : إن المولی إذا أراد أخذ قصد

۱- ۱) نهایه الأفکار ۱۸۸/۱ .

الأمر فی متعلَّقه ، فإنه فی مرتبه الأمر یری القرب الحاصل من قصد الأمر معلولاً لهذا الأمر ، فیری القرب فی مرتبهٍ متأخره عن الأمر ، فلو أراد فی نفس الوقت أن یأخذ القرب فی المتعلّق لزم أن یلحظه فی مرتبهٍ متقدّمه ، فیلزم أن یجتمع فی نفسه لحاظان متباینان فی آنٍ واحد .

إشکال الاستاذ علی الوجه المذکور

لکن أوْرد علیه الاستاذ : بأن الملحوظ متأخّراً هو القرب الخارجی ، و الملحوظ فی الرتبه المتقدّمه المأخوذ فی المتعلَّق هو الوجود العلمی للأمر ، و لا محذور فی اجتماعهما کما ذکر المحقّق الأصفهانی ... إنما الإشکال ما ذکرناه هناک .

هذا تمام الکلام فی أخذ قصد الأمر فی المتعلّق بالأمر الأوّل ، و قد ظهر أنه محال .

هل یمکن إطلاق متعلَّق الأمر ؟

اشاره

و بعد الفراغ عن مبحث تقیید متعلّق الأمر بأخذ قصده فیه ، تصل النوبه إلی الإطلاق فی متعلّق الأمر ، فإنّ من الواضح أنه إنْ أمکن التقیید بذلک ، أمکن الإطلاق أیضاً ، و یکون الإطلاق مقتضیاً للتوصّلیّه .

أمّا بناءً علی استحاله التقیید - کما تقدّم - فهل الإطلاق أیضاً محال ؟

هنا بحثان :

الأوّل : ما هی النسبه بین الإطلاق و التقیید ؟

اشاره

ذهب المیرزا إلی أنّ النسبه بینهما هی نسبه العدم و الملکه ، فإذا استحالت الملکه کان عدمها محالاً ، وعلیه ، إذا استحال التقیید استحال الإطلاق .

ص:۹۴

يقول الميرزا : إن الإطلاق عدم التقييد فى المورد القابل للتقييد ، كما فى العمى و البصر ، حيث يلحظ قابليّه المحلّ ، و لذا لا يحملان على الحجر مثلاً ، فكلّ موردٍ غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق .

و ذهب المحقّق الأصفهانى : إلى أنّ التقابل بينهما من قبيل التّضاد ، لكن فى مقام الثبوت ، أما فى مقام الإثبات فالعدم و الملكه ... أمّا فى مقام الثبوت ، فلأنَّ الإطلاق هو أن يلحظَ المتعلَّق مع رفض القيود عنه ، و التقييد لحاظه مع أخذ القيود ، فكلاهما وجودى ، و بين «الأخذ» و «الرفض» تضاد . و على هذا ، فاستحاله التقييد لا تستلزم استحاله الإطلاق .

و أمّا القول بكون النّسبه بينهما هو التضايف ، فباطل ، لأنّه و إنْ كان بين عنوانى «الإطلاق» و «التقييد» نسبه التضايف ، لكنّ الكلام ليس فى العنوان بل فى المعنون ، كما هو الحال فى النسبه بين العلّه و المعلول ، فإنّها التضايف فى العنوان ، لكن هما فى الواقع متضادّان أو نسبتهما العدم و الملكه .

مختار الاستاذ

هذا ، و قد اختار الاستاذ فى الدّوره السّابقه ابتداءً قول المحقق الأصفهانى ، ثم عدل عنه للإشكال التالى ، و هو : عدم جواز أخذ خصوصيّه المقسم - و هو اللّحاظ - فى القسم ، ببيان أنه بعد عدم إمكان الإهمال ، فإنّ الحاكم ، إمّا يلحظ القيد و يأخذه فى الذات ، فتكون الذات بشرط شيء ، و إمّا يلحظها و يلحظ القيد و يأخذ عدمه فيها ، فيكون بشرط لا ، و إمّا يلحظهما و لا يأخذ وجود القيد و لا عدمه ، فيكون لا بشرط و هو الإطلاق ، فاللّحاظ قدر مشترك بين الثلاثه ، وجهه الاختصاص هى فى التقيّد و هو أخذ القيد ، أو الإطلاق و هو عدم أخذه ، فيكون الإطلاق أمراً عدميّاً لا وجوديّاً ، فإنّ الرقبه -

مثلاً موضوع للحكم فی «أعتق رقبهً» ، و لا یعقل أن یکون الحاکم مهملاً بالنسبه إلی انقسامها إلی المؤمنه و الکافره ، بل إنه عند الحکم یلحظها مع القید بأحد الأنحاء الثلاثه ، فاللّحاظ موجود ، و الجهه المشخّصه هی وجود القید أو عدمه ، فیکون المقیّد بشرطٍ و الإطلاق لا بشرط ، فکان الإطلاق لحاظ الماهیّه و القید مع رفض القید ، و التقیید لحاظهما مع أخذ القید ، فمن الرفض ینتزع الإطلاق ، کما أن من الأخذ ینتزع التقیید .

فما ذهب إلیه المحقق النائینی هو الصحیح من أن التقابل من قبیل العدم و الملکه علی ما سنذکره فی المراد من القابلیّه .

الثانی : هل إذا استحال التقیید استحال الإطلاق ؟

أمّا علی القول بتقابل العدم و الملکه ، فإنّ استحاله التقیید یستلزم استحاله الإطلاق ، فما ذهب إلیه المیرزا ینتج عدم امکان القول بتوصلیّه الواجب المشکوک فی کونه تعبدیّاً أو توصلیّاً .

لکنَّ هذا إنما یتمُّ لو کانت القابلیّه المعتبره فی نسبه العدم و الملکه هی القابلیّه الشّخصیّه ، إلّا أنّ التحقیق هو اعتبار القابلیّه النوعیّه و الجنسیّه ، فمثلًا :

قولنا : «العقرب أعمی» صادقٌ مع أن شخص هذا الحیوان و صنفه لا یقبل البصر ، إلّا أن الجنس - و هو الحیوان - لمّا کان قابلاً للبصر صحّ اتّصاف العقرب بالعمی ، و أیضاً ، فإن النسبه قد تکون العدم و الملکه فی موارد لیست القابلیّه فیها شخصیهً ، فبین القدره و العجز عدم و ملکه ، و الإنسان یتّصف بالعجز عن الطیران مع عدم قابلیّته له ، و لیس ذلک إلّا لأن جنسه - و هو الحیوان قابل له ، و کذا النسبه بین العلم و الجهل ، فالحجر لا یتّصف بهما لعدم القابلیّه ، أمّا الإنسان فیتّصف ، و لا شبهه فی جهله بذات الباری تعالی مع

استحاله علمه بها ، فالعلم بذاته عزّ و جل محال ، و الجهل به صادق ، و بينهما تقابل العدم و الملكه .

إذن ، بناءً على العدم و الملكه ، ليس فى كلّ موردٍ استحال الملكه يستحيل عدمها ، بل قد يجب ، كما فى الأمثله المذكوره ... فإذا كانت القابليّه المعتبره هى القابليّه النوعيّه أو الجنسيّه ، فلا تلازم بين الملكه و عدمها فى الاستحاله .

و تلخّص : إنه على القول الأوّل - فى النسبه بين الإطلاق و التقييد - يكون الإطلاق واجباً ، مع استحاله التقييد ، بناءً على اعتبار القابليّه النوعيّه أو الجنسيّه ، لا الشخصيّه .

و أمّا على القول بتقابل التضاد ، فإذا استحال التقييد ، فإنّ الإطلاق غير مستحيل ، لعدم الملازمه بينهما .

و تلخّص : إمكان التقييد على القول بالتضاد ، و على القول باعتبار القابليّه النوعيّه أو الجنسيّه ، فى العدم و الملكه ... و هذا هو الصحيح .

هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت .

إنما الكلام فى مقام الإثبات ، فسواء قلنا بهذا القول أو ذاك ، فإنّ الإطلاق فى مقام الإثبات إنّما يكون مع التمكّن من التقييد ؛ و مع عدم التمكّن منه فلا إطلاق ... و توضيحه :

إنه دائماً يكون الإطلاق فى مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق فى مقام الثبوت ، فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت ، و هذه الكاشفيّه إنّما تتحقّق و يكون الإطلاق حجةً على المراد فيما إذا تمكّن الحاكم من التقييد فى مقامى الثبوت و الإثبات ، و مع انتفاء التمكّن منه فى أحد المقامين لا يتحقّق

الإطلاق الكاشف عن المراد ... و فيما نحن فيه : الحاكم و إنْ كان قادراً على بيان القيد فى مقام الإثبات ، إلّا أنه غير قادر على تقييد متعلَّق الأمر بقصد القربه فى مقام الثبوت ، فلا يكون إطلاقه فى مقام الإثبات كاشفاً عن إطلاقه فى مقام الثبوت .

و تلخّص : إنه حتى لو قلنا بإمكان الإطلاق - كما هو مبنى التضاد - أو وجوبه - على اعتبار القابليه النوعيّه أو الجنسيّه على مبنى العدم و الملكه - فهو ليس بالإطلاق الكاشف عن المراد و الحجه عليه .

فظهر : استحاله أخذ القيد بالأمر الأوّل فى المتعلَّق . و على فرض إمكان الإطلاق - مع استحاله التقييد أو عدم استحالته - فليس الإطلاق الحجّه الكاشفه عن المراد ، لأن الكاشفيّه إنما تكون حيث يمكن أخذ القيد و يتمكّن من التقييد ثبوتاً .

هذا تمام الكلام فيما يتعلَّق بأخذ قصد الأمر فى المتعلَّق بالأمر الأوّل .

هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثانى ؟

اشاره

و بعد أن ظهر عدم إمكان أخذ قصد الأمر فى متعلَّقه كالصّلاه مثلاً بالأمر الأوّل ، فهل هو ممكن بالأمر الثانى أو لا ؟

لا يخفى أن المقصود من المتعلَّق هو «الصّلاه» ، و من الحكم هو «الوجوب» و من الموضوع هو «البالغ العاقل» ، و لكلّ واحدٍ من الثلاثه انقسامات أوّليّه و ثانويه .

و المراد من الانقسام الأوّلى هو : الانقسام من دون لحاظ الحكم ، و من الانقسام الثانوى هو : الانقسام مع لحاظ الحكم . فالصّلاه - مثلاً - تنقسم إلى ما فى الوقت و ما فى خارج الوقت ، و فى المسجد و ما فى خارج المسجد ، فهذا

انقسام مع قطع النظر عن الحكم ، فيسمّى بالانقسام الأوّلى . و أمّا مثل الصّلاه مع قصد الأمر ، و بدون قصد الأمر ، فهو انقسام بلحاظ الحكم ، فيكون ثانوياً .

و المكلّف ينقسم إلى المستطيع و غير المستطيع مثلاً ، و هذا انقسام أوّلى ، لأنه بقطع النظر عن الحكم ، و ينقسم إلى العالم بوجوب الحج و الجاهل بوجوبه ، و هذا ثانوى ، لأنه بلحاظ الحكم الشرعى المترتّب على الحج .

إن الانقسامات الأوّليه تقبل الإطلاق و التقييد ، لأنّ للمتكلّم - فى مقام لحاظ الموضوع أو الحكم أو المتعلَّق - أن يأخذ الخصوصيّه فيكون مقيّداً ، و أنْ لا يأخذها فيكون مطلقاً .

لكنّ الكلام فى قبول الانقسامات الثانويه للإطلاق و التقييد ... فهل يمكن للمولى أن يُقيّد متعلَّق حكمه بالأمر الثانوى - بعد عدم إمكانه بالأوّلى - بأنْ يقول أوّلاً : «صلّ» ، ثم يقول بعد ذلك : الصّلاه التى أمرتک بها يجب عليك الإتيان بها بداعى الأمر ، أو لا يمكن ؟

إنه إنْ أمكنه ذلک ، كان عدم أخذه القيد دليلاً على الإطلاق ، و بذلک يحكم بتوصليّه الواجب المشكوک كونه تعبديّاً أو توصليّاً .

و بالجمله ، فإنّ المحاذير التى كانت تمنع من أخذ هذا القيد فى المتعلّق ، من الدور ، و من اجتماع المتقدّم و المتأخر ، و من استلزام عدم القدره على التكليف ، و من داعويّه الأمر إلى نفسه ... كلّها منتفيه ، لأنّ الأمر متعدّد و المتعلّق متعدّد .

إشكال صاحب الكفايه

و ذكر المحقق الخراسانى قدّس سرّه إشكالاً آخر ، و حاصله (۱) :

۱- ۱) كفايه الأصول : ۷۴ .

إن أخذ قصد الأمر هنا أيضاً غير ممكن ، لأن حصول الامتثال و سقوط الأمر بإتيان المتعلَّق بقصد الأمر الأوّل إن كان ممكناً ، فالأمر الثانى يكون لغواً ، و إنْ لم يتحقق الامتثال ، فالأمر الأوّل باق ، و السبب فى بقائه هو عدم تحقّق الغرض منه ، لأن الأمر معلول للغرض ثبوتاً و سقوطاً ، و ما لم يحصل فهو باق ، و إذا كان المنشأ ذلك ، فإنّ حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى - مع الشك فى محصّله ، فكيف مع العلم - يكفى لأنْ يؤتى بالمتعلَّق بقصد الأمر الأوّل ، فيكون الأمر الثانى لغواً كذلك .

و تلخّص : إن الأمر الثانى ليس بمحالٍ لشىء من المحاذير المتقدمه ، إلّا أنه محال للزوم اللّغويه ، إلّا أن يحمل على الإرشاديّه إلى حكم العقل .

و إذ لا يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثانوى ، فلا يمكن الإطلاق ، حتى يؤخذ بنتيجه الإطلاق ، و يترتب الأثر المقصود .

الكلام حول الإشكال

قال السيّد الاستاذ : و قد استشكل الأعلام فيما أفاده صاحب الكفايه ، و هم ما بين من أغفل الشقّ الأول من الترديد و اقتصر فى الإيراد على الشقّ الثانى ، و ما بين من تصدّى فى إشكاله إلى كلا شقّى الترديد و هو المحقق الأصفهانى .

ثم إنه ذكر كلماتهم و ناقشها و انتهى إلى القول : بأنّ ما ذكره صاحب الكفايه فى منع تعدّد الأمر و أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر الثانى ، بالتقريب الذى ذكرناه ، لا نرى فيه إشكالاً ، فالالتزام به متّجه ، و بذلك يتبيّن أنّ أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر ممنوع عقلاً (۱) .

۱- ۱) منتقى الاصول ۴۴۳/۱ - ۴۵۱ .

و أمّا شيخنا الاستاذ ، فقد أجاب عن كلا الشقّين ، و أفاد ما حاصله :

أمّا الشق الأوّل ففيه : إنّ من الغرض اللّازم تحصيله ما لا يحصل إلّا بالإتيان بالعمل بقصد القربه ، و منه ما يحصل بدونه ، فمثلاً : ذكر اللّه تعالى بدون قصد القربه له أثر يترتّب عليه و غرض يحصل منه ، و لذكره تعالى أيضاً مرتبه أخرى لا يحصل الغرض منه إلّا إذا كان مع قصد القربه ، فالغرض كما يحصل من الأمر الأوّل كذلك يحصل من الأمر الثانى ، فلا لغويّه .

و أمّا الشق الثانى ، فإن كلامه مبنى على القول بأصاله الاشتغال فيما نحن فيه ، و لكنْ سيأتى - فى مبحث مقتضى الأصل العملى - أن فى المقام قولين :

أحدهما : البراءه ، و الآخر : هو الاشتغال ، و على الأوّل ، لا يكون الأمر الثانى لغواً . هذا أوّلاً .

و ثانياً : حكم العقل بالاشتغال إنما هو فى فرض الشک فى حصول الغرض ، لكنّ الأمر الثانى المفيد للتقييد - كما هو المفروض - يكون كاشفاً عن الغرض ، فيكون عدمه كاشفاً عن إطلاق الغرض .

و ثالثاً : إن وصول النوبه إلى حكم العقل بالاشتغال ، إنما يكون مع عدم جريان الأصل اللّفظى ، فلو جرى لم يبق موضوع لحكم العقل ، لأنه إمّا وارد عليه - كما هو الصحيح - أو حاكم عليه .

و رابعاً : إنّه قد ثبت فى محلّه جريان البراءه الشّرعيه مع وجود البراءه العقليّه ، فلا يكون حكم الشرع بالبراءه هناک لغواً ، فكذا هنا لا لغويّه لحكم الشرع بالاشتغال مع وجود حكم العقل به .

و تلخص : أنْ لا محذور عن التقييد بالأمر الثانوى .

ص:۱۰۱

إشكال السيد البروجردی

و ذكر السيد البروجردی (۱) الإشكال فی أخذ قصد الأمر الثانوی بوجهٍ آخر ، و هو : إن الأمر الأوّل قد تعلَّق بالصّلاه بلا قصد القربه ، و من المعلوم أنها بلا قصدٍ للقربه لا يترتب عليها الغرض منها ، كما أن من الواضح أنّ هكذا عملٍ لا مصلحه فيه و لا ملاک ، فلا يكون الأمر به أمراً حقيقيّاً بل هو صوره الأمر ، وعليه ، فتعدّد الأمر لا يحلُّ المشكله .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاه عمّا ذكره بالنقض و الحلّ .

أمّا النقض ، فإنه لا ريب فی أنْ الأمر بالصّلاه ليس أمراً بالوضوء ، بل مطلوبيّه الوضوء فی الصّلاه إنما هی بأمرٍ آخر غير الأمر المتوجّه إلى الصّلاه ، فدليل الصّلاه قوله تعالى - مثلاً - : «أَقِمِ الصَّلاَةَ» (۲)و دليل اعتبار الوضوء فيها قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ...» (۳)لكنّ الصّلاه ذات المصلحه و الملاک هی الواجده للوضوء ، فيكون لازم كلامه قدّس سرّه أنْ يكون الأمر المتعلّق بالصّلاه أمراً صوريّاً ، لأنّ اعتبار الوضوء فيها بأمرٍ آخر ... لكن لا يُظنُّ به الالتزام بصوريّه الأمر المتعلّق بالصّلاه .

و أمّا الحلُّ ، فإنّ صوريّه الأمر إنما هی فيما إذا كان متعلَّق الأمر أجنبيّاً عن الغرض ، أمّا إذا كانت نسبه المتعلَّق إلى الغرض نسبه المقتضی إلى المقتضی فالأمر حقيقی لا صوری .

إنّ الأمر بالصّلاه أمر بمقتضی الغرض ، غايه الأمر كون قصد الأمر متمّماً

۱- ۱) الحجه فی الفقه : ۱۲۴ .

۲- ۲) سوره الإسراء : ۷۸ .

۳- ۳) سوره المائده : ۶ .

لهـذا الاقتضاء ، كما أنّ الصّـلاه لها اقتضاء حصول الغرض ، إلّا أنّ الوضوء متمّم لهـذا الاقتضاء ... هذا من الجهه العقليّه ... و من الجهه العرفيّه كـذلك ، فـإن أهـل العرف يبعثون نحو الـذات بـأمرٍ و نحو قيـدها بأمرٍ آخر ، فيكون للمقيَّد أمر و للقيـد أمر ، و لا يرون الأـمر المتوجّه نحو الـذات أمراً صوريّاً ، بـل هو عنـدهم أمر حقيقهً ، و السـرّ فى ذلك هو : أنّ متعلَّق الأمر إذا كان واجـداً للملاک و محصّلاً للغرض و لو بنحو الجزئيه أو على نسبه المقتضى إلى المقتضى ، فالأمر عندهم أمر حقيقى لا صورى .

و على الجمله ، فإنّ هذا الوجه أيضاً مندفع ...

و الحق : صحّه أخذ قصد الأمر فى المتعلَّق بتعدّد الأمر .

هل يمكن أخذ سائر الدواعى ؟

اشاره

و بعـد ، فإذا فرضـنا عـدم إمكان أخذ قصد الأمر ، لا فى متعلَّق الأمر الأوّل و لا فى متعلّق الأمر الثانوى ، فهل يمكن التقييد بوجهٍ آخر حتى يتمّ الإطلاق لعدم التقييد مع التمكّن منه ؟

إن هناك جمله من الـدواعى للعمل ، كقصد محبوبيّه العمل للّه، أو الإتيان بالعمل بداعى أنّ اللّه أهل للعباده ، أو بقصد مصـلحه العمل ، أو كونه حسناً ؟

قال الشيخ الأعظم (۱) بالإمكان ، فوسّع دائره التقرّب إلى اللّه فى العمل العبادى ، و أنه يحصل القرب و المقرّبيه بشـىء من هـذه الـدواعى أيضاً ، و حينئذٍ ، فلمّا كان المولى فى مقام البيان ، و كان خطابه مجرّداً عن كلّ قرينهٍ دالّه على اعتبار شـىء من ذلک ، أمكن التمسّک بالإطلاق ، و بذلک يتمّ الأصل اللّفظى لتوصّليّه العمل المردّد بين التوصّليّه و التعبديّه .

ص:۱۰۳

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۶۴ .

و الإشكالات ، على ذلک ثلاثه :

۱ – المحقق الخراسانی :

اشاره

(۱)

قال : إنه و إنْ أمکن تعلّق الأمر بشیء من هذه الدواعی و جعله جزءاً من العمل المأمور به ، لکنّا نعلم قطعاً بعدم کونه کذلک شرعاً ، لأنّ العمل لو اتی به بداعی الأمر و من دون التفاتٍ إلی أحد تلک الدواعی ، فلا ریب فی تحقّق الغرض و حصول الامتثال و سقوط التکلیف عن المکلَّف ، و لو کان شیء منها مأخوذاً من قبل المولی و دخیلاً فی المأمور به ، لم یحکم بتحقّق الامتثال و سقوط الأمر .

جواب المحاضرات

و أجاب عنه فی (المحاضرات) (۲) : بأن المأخوذ فی متعلَّق الأمر لیس أحد الدواعی بعنوانه ، لیرد الإشکال المذکور ، بل المأخوذ هو الجامع بینها الملغی عنه القیود – إذ الإطلاق لیس بمعنی الجمع بین القیود ، بل حقیقته رفض القیود و لحاظ عدم مدخلیّه شیء منها فی المأمور به – کما لو قال المولی : علیک الإتیان بالعمل مضافاً إلیَّ و منسوباً إلیّ ، و هذا یتحقّق بأیّ واحدٍ من العناوین المذکوره ، کأنْ یؤتی بالعمل بداعی المحبوبیه أو الحسن أو وجود المصلحه فیه ، و هکذا ... و إمکان الإتیان بأحد هذه الدواعی یکفی لإمکان الإتیان بالعنوان الجامع ، لأنّ القدره علی حصّهٍ من الطبیعه تکفی لأنْ یأمر المولی بالطبیعه ، و لا یکون استحاله احدی الحصص – مثلاً – سبباً للعجز عن الطبیعه ... وعلیه ، فبأیّ عنوان من العناوین المزبوره وقع العمل ، فقد

۱– ۱) کفایه الأصول : ۷۴ .

۲– ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۱۸۰/۲ .

انطبق العنوان الجامع قهراً ، و كان الإجزاء عقليّاً .

أقول :

و هـذا الجواب قد ارتضاه الاسـتاذ فی الدوره اللّاحقه ، لكنّ الظاهر توقّف صـحّته على تماميّه الجواب عن الإشـكال الثالث الآتی عن السيّد البروجردی .

۲ – الميرزا النائينی :

اشاره

(۱)

قال : تقييد المتعلَّق بهذه الدواعی غير ممكن ، و ذلك : لأنَّ وزان الإراده التشـريعيّه وزان الإراده التكوينيّه ، و كما يستحيل تعلّق الإراده التكوينيّه بهذه الدواعی ، فكذلك الإراده التشريعيّه .

و وجه الاسـتحاله فی التكوينيّه هو : إن حقيقه الـداعی هو ما تنبعث عنه الإراده فی نفس المكلَّف للقيام بالعمل ، و تكون الإراده متـأخّره فی الرتبه عن الـداعی ، لكونهـا معلوله له و هو بمنزله العلّه لها ، و كلّ علّه فهی متقـدّمه على معلولها ، وعليه ، فلا يمكن تعلّق الإراده بالدّاعی ، لاستلزامه تقدّم الشیء على نفسه ، و هو باطل .

و إذا استحال هذا فی الإراده التكوينيّه ، استحال فی التشريعيّه ، لكونها على وزانها.

إذن ، لا يمكن تعلّق الأمر بالعباده مع داعی المحبوبيه و المصلحه و غير ذلك من الدّواعی .

جواب المحاضرات

و أجاب فی (المحاضرات) (۲) عن هذا الإشكال بجوابين – قال الاستاذ :

۱– ۱) أجود التقريرات ۱۶۳/۱ – ۱۶۴ .

۲– ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۱۸۲/۲ .

کلاهما متین - :

أحدهما : النقض بما ذهب إلیه المیرزا من جواز أخذ أحد هذه الدواعی فی المتعلَّق بالأمر الثانوی ، المعبّر عنه بمتمّم الجعل ... لأنّ الوجه المذکور فی تقریب الاستحاله لا یفرّق فیه بین أخذ الدواعی تلک ، فی متعلَّق الطلب الأوّل أو الثانی .

و الجواب الآخر هو الحلّ ، و ذلک : إن ما ذکره المیرزا إنما یستلزم استحاله تعلّق خصوص الإراده الناشئه عن أحد تلک الدواعی بنفس ذاک الدّاعی ، من جهه أن الإراده الناشئه عن داع یستحیل أن تتعلَّق بالداعی نفسه ، لکونها متأخرهً عنه ، فلا یعقل تقدّمها علیه ، و أما تعلّق إراده اخری بذلک الدّاعی غیر الإراده الناشئه عنه ، فلا استحاله فیه ، و نحن نقول : إنّ الواجب مرکّب من العمل الخارجی و أحد الدواعی المذکوره ، فکانت الإراده المتعلّقه بالعمل الخارجی ناشئه عن أحد الدواعی ، لکنّ ذلک الداعی منبعث عن إراده أخری ، فلا یلزم الدور .

و علی الجمله ، فإنّه قد تعلّقت الإراده التشریعیّه من الشّارع بالصّلاه بداعی المصلحه ، فإنْ کان الداعی لهذه الإراده نفس المصلحه ، لزم المحال ، لکنّ داعی المولی للإراده التشریعیه لیس هو المصلحه ، بل محبوبیّه الصّلاه مثلاً ... و إذا اختلف الداعیان ارتفع محذور الدور .

۳ - السید البروجردی :

اشاره

(۱)

قال : محذور الدور و عدم القدره علی الامتثال ، الواردان علی أخذ داعی الأمر فی المتعلَّق ، یردان فی أخذ داعی المصلحه . فکما ترد الإشکالات فیما

۱- ۱) نهایه الأصول : ۱۰۱ .

إذا تعلَّق الأمر بالصّلاه بداعى الأمر ، فهى وارده أيضاً فيما إذا تعلَّق بالصّلاه بداعى حسنها أو محبوبيّتها أو كونها ذات مصلحه ، إذ الأمر بعد تعلّقه بالفعل المقيَّد بإتيانه بداعى الحسن أو المحبوبيّه أو كونه ذا مصلحه ، يستكشف منه أن الحسن و المحبوبيه و المصلحه إنما هى للفعل المقيَّد ، لا لذات الفعل ، لعدم جواز تعلّق الأمر إلّا بما يشتمل علىٰ المصلحه و يكون حسناً و محبوباً ، و لا يجوز تعلّقه بالأعمّ من ذلک ، و حينئذٍ ، فترد الإشكالات بعينها . أمّا الدور :

فلأنّ داعويّه حسن الفعل أو محبوبيته أو كونه ذا مصلحه يتوقف علىٰ كونه حسناً أو محبوباً أو كونه ذا مصلحه ، و كونه كذلک يتوقف علىٰ داعويه الحسن أو المحبوبيّه أو كونه ذا مصلحه ، فيدور . و أمّا عدم القدره فى مقام الامتثال :

فلأن الإتيان بالصّلاه بداعى حسنها - مثلًا - يتوقف علىٰ كون الذات حسنه ، و المفروض أن الحسن إنما هو للفعل المقيَّد . و بذلک يظهر تقرير التسلسل أيضاً .

الجواب

أوّلًا : بالنقض ، بمثل التوهين و التعظيم و نحوهما من العناوين الانتزاعيّه القصديّه ، فإنّ القيام لا يصدق عليه التعظيم إلّا إذا كان بقصد ذلک ، لكن قصد التعظيم بالقيام موقوف على كون القيام من مصاديقه .

و ثانياً : بالحلّ ، و هو الفرق بين الاقتضاء و الفعليّه ، إذ الموقوف على المصلحه فى العمل - و على القصد فى التعظيم مثلًا - هو فعليّه القصد و المصلحه ، لكنَّ الموقوف عليه المصلحه و القصد هو عباره عن الفعل الذى فيه اقتضاء المصلحه أو التعظيم ... فلا دور .

هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟

و هـذا طريقٌ ثالث لتقييـد المتعلَّق بعـد فرض العجز عن تقييـده بقصـد الأمر الأول أو الثانى ، و عن تقييـده بسائر الـدواعى ، فهل يمكن للمولى أنْ يتوصّل إلى غرضه فى الواجبات العباديّه بتقييد متعلَّق أمره بلازم قصد الأمر أو لا ؟

توضـيحه : إن الأعمـال التى يقوم بهـا المكلَّف ، إمّـا هى بالـدّواعى النفسـانيّه الباعثه عليها ، و إمّا هى بالـدّواعى الإلهيّه ، فلو قال المولى لعبـده : افعل كـذا لكنْ لا بداعٍ من الدّواعى النفسانيّه ، فقد أمره بالإتيان به بداعٍ إلهى ، فيكون قد أخذ فى متعلَّق المأمور به هذا القيد العدمى ، ليكون مضافاً إلى المولى .

و لمّا كان المولى فى مقام البيان ، و كان بإمكانه أخذ هذا القيد ، كان عدم أخذه له كاشفاً عن الإطلاق .

... هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل اللّفظى الداخلى ، و هو الجهه الاولى من جهات بحث التعبّدى و التوصّلى .

٢ - الإطلاقُ الخارجى

اشاره

و المقصود هو الأدله اللّفظيه ، فقـد اسـتدلّ بالكتاب و السـنّه للدلاله على أنّ الأصل فى الواجبات هو التعبديّه لا التوصـليّه ، و أنّ ذلك مقتضى آيتين من القرآن الكريم ، و روايات كثيره .

الاستدلال من الكتاب :

قوله تعالى : «وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ » (١)

و قوله تعالى : «أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ » (٢)

١- ١) سوره البيّنه : ۵ .

٢- ٢) سوره النساء : ۵٩ .

و تقریب الاستدلال - کما ذکر المحقق الرشتی (۱) - أمّا الآیه الاُولی ، فلأن اللّام فیها للغایه و الآیه دالّه علی الحصر ، فتفید أنّ تمام الأمر و امتثاله إنما هو بالغایه من العباده .

ثم أشکل أوّلاً : بأنّ مدلول الآیه لیس التعبدیّه ، و إلّا لزم التخصیص المستهجن لأغلبیّه الواجبات التوصّلیّه من التعبدیّه فی الفقه . و ثانیاً : بأن سیاق الآیه قرینه علی أن المراد من الذین «امروا» هم «أهل الکتاب» .

و قد اجیب عن هذا الإشکال بوجهین ، أحدهما : استصحاب الشرائع السابقه . و الآخر : بأنّ فی ذیلها «ذَلِکَ دِینُ الْقَیِّمَهِ » (۲)و هذا الجواب أدق ، و هو للمحقق الخونساری فی (مشارق الشموس) (۳) .

و أمّا الآیه الثانیه ، فتقریب الاستدلال بها هو : إن الإطاعه لیس إلّا الامتثال ، و هو لا یحصل إلّا بقصد الامتثال .

و فیه : إن الطاعه تقابل المعصیه ، و هی عباره عن مخالفه الأمر ، فالطّاعه موافقه الأمر ، و لیس الموافقه مقیّده بقصد الأمر . و أیضاً : فالتوصّلیات أیضاً یقع فیها الطّاعه و العصیان ، مع عدم اعتبار قصد الأمر فی الإطاعه فیها .

الاستدلال من السنّه :

و استدلّ من السنّه : بالأخبار الکثیره الوارده فی أنْ لا عمل إلّا بالنیّه ، و إنّما الأعمال بالنیّات ... و نحو ذلک (۴) ...

و الجواب : إنّها أجنبیه عن اعتبار قصد القربه ، بل إنها ظاهره فی أنّ الثواب و الأجر من اللّه یدور مدار النیّه ...

۱- ۱) بدائع الاصول : ۲۹۱ - ۲۹۲ .

۲- ۲) سوره البیّنه : ۵ .

۳- ۳) مشارق الشموس فی شرح الدروس : ۹۷ .

۴- ۴) ذکرها صاحب الوسائل فی المجلّد الاول ، فی الباب الخامس من أبواب مقدمات العبادات .

۳ - الأصلُ العملی

اشاره

إن الأصل العملی المطروح أوّلاً فی هذا المقام هو الاستصحاب ، ببیان :

أنه قد کان العمل واجباً ، و مع الإتیان به بلا قصدٍ للأمر یشک فی سقوط التکلیف ، فیکون باقیاً بحکم الاستصحاب .

الاستصحاب و إشکال المحقق الأصفهانی

و قد أورد علیه المحقق الأصفهانی (۱) : بعدم جریانه ، لکونه بلا أثر شرعی ، لأنّ استصحاب الوجوب لإثبات وجوب قصد الامتثال أصل مثبت ، لأنّ قصد الامتثال لیس من الآثار الشرعیه لبقاء الوجوب ، نعم هو من آثاره العقلیه .

و إنْ ارید من إجراء الاستصحاب إثبات دخل قصد الامتثال فی الغرض من الوجوب ، ففیه : إن الدخل فی الغرض و عدمه من الامور الواقعیّه ، و لیس أمراً مجعولاً من قبل الشارع کی یثبت بالتعبّد الشرعی .

و إنْ ارید من الاستصحاب إثبات موضوع حکم العقل بلزوم الطاعه ، بمعنی أنه إذا ثبت الوجوب بقاءً حکم العقل بلزوم الإطاعه کی یحصل غرض المولی من الأمر ، ففیه : إن استصحاب بقاء الوجوب لا یثبت موضوع حکم العقل بلزوم تحصیل الغرض ، لأن المفروض عدم قیام الحجّه علی غرضه من جهه التعبدیه .

فظهر سقوط هذا الاستصحاب بجمیع الوجوه .

نقد الإشکال

قال الاستاذ دام بقاه : إن ما ذکره المحقق المذکور فی الإیراد علی

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳۴۷/۱ .

الاستصحاب إنما يتم لو اريد ترتيب أثر شرعی علی الاستصحاب ، و لكنّ المستصحب فيما نحن فيه هو نفسه حكم شرعی ، و باستصحابه يثبت الموضوع للحكم العقلی ، لأنّ المستصحب هو «الوجوب» ، و إذا ثبت بقاءً تمّ اشتغال الذمّه ، و العقل يحكم بضروره العمل لفراغها ، و لا شكّ فی عدم اختصاص حكم العقل بلزوم الخروج عن عهده التكليف بالوجوب الواقعی ، بل يشمل الوجوب التعبّدی الثابت بالاستصحاب أيضاً ...

الاشكال الحق

بل الحق فی الإشكال - و الذی غفل عنه المحقق الأصفهانی - هو عدم المقتضی للاستصحاب فيما نحن فيه ، و ذلك : لأن الوجوب إنما ينتزع من الأمر و الحكم ، فإنْ كان أمر كان الوجوب و إلّا فلا ، و هنا لا يوجد أمرٌ ، إذ الأمر الشخصی المتعلّق بالصّلاه التی هی عباره عن الأجزاء قد سقط بالإتيان بالأجزاء ، فلا تبقی داعويّه للأمر ، إذ الأمر لا يدعو إلّا إلی متعلّقه ، فإذا تحقق سقط الأمر ، فهو غير موجود حتی يستصحب .

الاشتغال أو البراءه ؟

و إذْ سقط الاستصحاب ، تصل النوبه إلی الأصل المحكوم به ، فهل المقام مجری البراءه أو الاشتغال ؟

إن مسألتنا من صغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فإنْ كان قصد القربه واجباً فالواجب هو الأكثر و إلّا فالأقل ... مع العِلم بالتلازم بين التكليف و الغرض ، فی الثبوت و السقوط .

و قد ذهب المحقق الخراسانی هنا إلی الاشتغال و عدم جريان البراءه مطلقاً - و إن كان مختاره فی دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين جريان

البراءه الشرعیّه دون العقلیّه - و السبب فی ذلک :

أمّا فی البراءه العقلیّه ، فلأنّ المفروض عنده عدم تمکّن المولی من أخذ قصد الأمر مطلقاً فی المتعلَّق ، فلمّا تعلَّق الأمر بالصّلاه مثلاً ، حصل الیقین بوجود غرض للمولی من هذا الأمر ، و مع العلم الإجمالی بقیام الغرض إمّا بالأقل ، و هو الصّلاه بلا قصد القربه ، و إمّا بالأکثر و هو الصّلاه معه ، کان مقتضی القاعده هو الاشتغال ، إذ لا یحصل الیقین بحصول الغرض إلّا بالإتیان بالصّلاه مع قصد القربه .

و الحاصل : إنه مع وجود المنجّز بالنسبه إلی الغرض ، و هو العلم الإجمالی ، و الشک فی حصوله بدون القصد ، یکون العقل حاکماً بالاشتغال لا محاله .

و أما البراءه الشرعیّه ، فهی غیر جاریه کذلک ، لأن المفروض عدم تمکّن المولی من وضع قصد القربه ، و کلّما لم یکن الوضع بیده فلا یکون الرفع بیده ، فلا موضوع لحدیث الرفع ، بخلاف مورد دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین ، فقد کان مقدوراً للمولی أن یجعل السوره - مثلاً - جزءاً من المتعلَّق ، و مع الشک فی أخذه و وضعه ، یجری حدیث الرفع .

فظهر أن العمده فی وجه نظره هو عدم إمکان أخذ القصد فی المتعلَّق مطلقاً ، أی لا بالأمر الأوّل و لا بالأمر الثانوی ، مع کون القصد دخیلاً فی الغرض .

و مما ذکرنا ظهر : أنّ الأصل یختلف باختلاف المبنی فی البحوث المتقدّمه ، فی إمکان أخذ القصد فی المتعلَّق و عدم إمکانه ، بالأمر الأوّل أو بالأمر الثانوی أو بغیرهما ، و قد تقدّم إمکانه بالأمر الثانوی ، فهو یقبل الوضع ،

فيكون قابلاً للرفع ، فلا يبقى ريب فى جريان البراءه الشرعيّه .

و أمّا البراءه العقليّه ، فهى تجرى أيضاً ، بناءً على التحقيق من أنّ وظيفه العبد حفظ أغراض المولى و تحصيلها ، كتكاليفه ، نعم ، كلّ غرضٍ و تكليف قامت عليه الحجّه ، و هنا لمّا كان المولى متمكّناً من البيان ، و المفروض عدم البيان ، فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان متحقّق .

فالتحقيق : إن الأصل فى المقام هو البراءه عقلاً و نقلاً .

ثم إنه يرد على صاحب (الكفايه) بأنه - و إنْ أنكر فى المقام الإطلاق اللّفظى بعدم القدره على التقييد - يرى جريان الإطلاق المقامى ، فإذا كان المولى فى مقام بيان غرضه التام ، و كان قادراً على أخذ كلّ خصوصيهٍ لها دخل فى غرضه ، و كانت الخصوصيّه مما يغفل عنها العامّه ، فلو لم يفعل أمكن التمسّك بالإطلاق و الحكم بالبراءه ...

و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فكان عليه قدّس سرّه بمقتضى ذلك أن يقول بالبراءه لا الاشتغال .

هذا تمام الكلام فى التعبّدى و التوصّلى .

ص:۱۱۳

اقتضاء إطلاق الصّيغه

النّفسيه و العينيّه و التعيينيّه

اشاره

ص:۱۱۵

لو وقع الفقيه فى شك بالنسبه إلى واجبٍ من الواجبات هل هو نفسى أو غيرى ؟ أو هل هو تعيينى أو تخييرى ؟ أو هل هو عينى أو كفائى ؟ فما هو مقتضى القاعده ؟

المرجع عند الشک هو الأصل اللّفظى ثم الأصل العملى ... أمّا الأصل العملى الجارى فى هذا المقام - فى فرض عدم الأصل اللّفظى - فسيأتى فى مبحث مقدّمه الواجب .

التمسّک بالإطلاق

و أمّا الأصل اللّفظى ، فقد قال فى (الكفايه) (1) : إطلاق الصّيغه يقتضى النفسيه و العينيه و التّعيينيه ...

و مراده رحمه اللّه من هذا الإطلاق هو : إن الثلاثه المقابله لهذه الثلاثه تحتاج ثبوتاً و إثباتاً إلى بيانٍ زائد ، لأنّ الوجوب الغيرى وجوب له ارتباطٌ ثبوتى بوجوبٍ آخر ، كالوضوء بالنسبه إلى الصّلاه ، ففى الوجوب الغيرى تقييدٌ و اشتراط ، و كذا فى الوجوب الكفائى ، لأنه يرتبط بعدم إتيان الغير للعمل ، فلو صدر العمل من أحدٍ فلا وجوب عليه ، و فى الوجوب التخييرى تقيّد بعدم إتيان العدل ، فلو أطعم الستّين مسكيناً فلا وجوب لعتق الرقبه مثلاً ... فظهر : إن الثلاثه فى عالم الثبوت فيها تقيّد و ارتباط و اشتراط ، و هذا التقيّد بحاجهٍ إلى بيانٍ زائدٍ فى عالم الإثبات ، و لذا نرى الآيه الكريمه فى

1- 1) كفايه الأصول : 76 .

الوضوء فيها كلمه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاهِ » (۱)و كذا فی التخییری ، یؤتی ب «أو» و فی الکفائی کذلک .

فهذا مراد المحقق الخراسانی من الإطلاق .

ثم إنّ هذا الإطلاق یمکن أن یکون إطلاق الهیئه ، و یمکن أن یکون إطلاق المادّه .

بیان الأوّل : عند ما نشکّ فی وجوب الطهاره فی حال القراءه - مثلاً - أنه وجوب نفسی أو غیری ، لا نشک فی أصل الوجوب ، بل الشک فی أن هـذا الوجوب هل هو مشروط و مقیّد بوجوب الصّلاه أو لا ؟ فإذا رجع الشک إلی اشتراط الوجوب ، فمعناه : کون مفاد الهیئه مقیداً و مشروطاً ، و مقتضی إطلاق الصیغه من جهه الهیئه هو الوجوب غیر المقیَّد بالغیر .

فهذا بیان إطلاق الهیئه لنفی الغیریّه .

و بیـان الثانی : أنْ یرجع الشک - فی نفس المثال المـذکور - إلی تقیّد الواجب - لا تقیّد الوجوب - فعنـدنا دلیلٌ علی وجوب الطهـاره ، و نشـک فی أنّ وجوبهـا هو للصّلاه ، بـأنْ تکون الصـلاه مقیـدهً بالطهاره ، أو لا تقیّد ؟ إذ من المعلوم أنّ کلّ واجب مشروط بشـرطٍ ، فالشـرط یکون دخیلاً فیه ، فتکون المادّه مقیَّدهً ، و مع الشک فی التقیّد یتمسّک بإطلاق الواجب - المادّه - و تکون الصّلاه مثلاً - غیر مشروطه بالطهاره ، فلیس وجوب الطهاره غیریّاً .

هذا ، و لمّا کانت الاصول اللّفظیّه لوازمها حجهً ، فلازم إطلاق الهیئه أو المادّه هو نفسیّه الوجوب أو الواجب ، و عدم دخل القید و الشرط فیه ...

هذا توضیح مطلب صاحب (الکفایه) ، حیث تمسّک بإطلاق الصّیغه

۱- ۱) سوره المائده : ۶ .

لإخراج ما ثبت وجوبه عن التردّد بين النفسيه و الغيريه ، و العينيه و الكفائيّه و التَعيينيه و التخييريه .

بيان المحقق الأصفهانی

و المحقق الأصفهانی له تقریبٌ آخر للإطلاق ، یقول (۱) : لیس المراد من النفسیّه أنْ یکون الشیء واجباً غیر مرتبطٍ وجوبه بشیءٍ آخر ، بل إن تقریب الإطلاق هو أنه إن کان أمران لأحدهما قید وجودی و للآخر قید عدمی ، فإنّ عدم القید الوجودی یکفی لإثبات الطرف الآخر المقیَّد بالعدم ، و تطبیق ذلک هنا هو : إنّ الواجب الغیری - کالوضوء - مقید بقیدٍ وجودیّ هو : کونه واجباً لواجبٍ آخر ، فالوضوء یجب للصّلاه ، أمّا الواجب النفسی - الصّلاه - فلیس له هذا القید ، لأنه واجبٌ لا لواجبٍ آخر ، و «لا لواجبٍ آخر» قید عدمی ، و حینئذٍ ، فعدم القید الوجودی «لواجبٍ آخر» یکفی لأنْ یکون الواجب نفسیّاً ... و هذا معنی الإطلاق ، لأنّ الذی یحتاج إلی بیانٍ زائد هو القید الوجودی «لواجب آخر» ، أمّا الذی هو واجب لنفسه فقیده «لا لواجب آخر» ، فنفس عدم التقیید بالقید الوجودی یکفی لأنْ یکون الواجب نفسیّاً لا غیریّاً .

رأی الاستاذ فی بیان الأصفهانی و دفاعه عنه

هذا ، و قد صرَّح الاستاذ فی الدوره السابقه بمتانه بیان المحقق الأصفهانی ، و أجاب عمّا أورد علیه من أنّ العدم الذی هو فی الواجب النفسی «لا لوجوبٍ آخر» ...

إنْ کان بنحو السالبه المحصَّله ، فإنها تصدق مع عدم الموضوع أیضاً ، فقولک : زید لیس بقائمٍ یصدق مع عدم زید ، و کذلک هنا ، فإنّ «لا لوجوبٍ

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳۵۳/۱ .

آخر» يكون صادقاً مع انتفاء الوجوب الآخر رأساً ، و هذا باطل .

و إن كان بنحو العدم و الملكه ، أو بنحو السالبه بانتفاء المحمول ، أى : لو كان وجوب آخر لكان هذا متّصفاً بعدم كونه لواجب آخر ، فهذا فى ذاته قيد يحتاج إلى بيان زائد ، فيعود إلى كلام المحقق الخراسانى .

فقال الاستاذ : إنه لا وجه لأنْ ينسب إليه القول بكون المورد من السّالبه المحصّله ، لأنّ «لا» النافيه فى «لا لوجوبٍ آخر» هى وصف للوجوب ، فالوجوب النفسى عباره عن الوجوب الذى تعلَّق بشىءٍ لا لواجبٍ آخر .

و أمّا القول بأنّه بناءً على العدم و الملكه أو السالبه بانتفاء المحمول يكون قيداً ، فيحتاج إلى بيان .

ففيه : إنّ المحقق الأصفهانى يرى أن القيود العدميّه غير محتاجه إلى بيانٍ زائد ، و إن كانت هى قيوداً فى مقام الثبوت ، و إنّما القيود الوجوديه هى التى تحتاج إليه ، فعدم البيان على كونه واجباً لواجب آخر ، يكفى للدلاله على نفسيّه الوجوب .

تأييد الاستاذ بيان الكفايه

و فى نفس الوقت ، فقد دافع الاستاذ عن بيان صاحب (الكفايه) أيضاً ، فإنّه بعد أنْ قرَّبه فى أوّل البحث ، أوضحه مرّةً أخرى لينـدفع عنه إشكال المحقّق الأصفهانى ، فأفاد : بأنّ مراد المحقق الخراسانى هو : إنّ الوجوب فى الواجبات الثلاثه - الغيرى ، التخييرى ، الكفائى - مضيَّق ، و التضييق تقييد واقعى فى الوجوب ، فهو يريد أن الغرض فى الواجب النفسى مطلق و لا ضيق فيه ، بخلافه فى الواجب الغيرى ، فإنه مضيَّق ، مثلاً : الغرض من الوضوء مضيَّق بصوره وجوب الصّلاه ، و مع تضيّق الغرض يتضيَّق الوجوب ، فيرجع

الوجوب الغیری إلی التّضیق و التقیید فی مقام الثبوت ، و یحتاج إلی بیان زائدٍ فی مقام الإثبات ... بخلاف الوجوب النفسی ، حیث تکون الطهاره مطلوبهً سواء وجبت الصّلاه أو لا .

و کذا الکلام فی التخییری و الکفائی ، فوجوب الأول مضیّق بعدم تحقّق العدل ، و الثانی وجوبه مضیّق بعدم قیام المکلَّف الآخر بالعمل ، بمعنی أنه یجب فی ظرف عدم قیام الغیر به لا أنه مشروط بعدمه .

فإذن ، لا یرد علیه ما ذکره المحقق الأصفهانی .

نظریّه السید الحکیم و ضعفها

و قال السید الحکیم (۱) بعدم الحاجه إلی الإطلاق أصلًا ، أمّا فی الوجوب النفسی و الغیری ، فالدلیل علی النفسیه هو السیره العقلائیه - و لیس الدلیل ظهور اللّفظ و الإطلاق - و أمّا فی الوجوب التعیینی و التخییری ، و العینی و الکفائی ، فالدلیل علی التعیینیه و العینیه هو ظهور اللَّفظ ، و لیس الإطلاق .

أما فی الوجوب النفسی و الغیری ، فإنّ کون الغرض من النفسی ناشئاً من نفس المتعلَّق و بلا ارتباطٍ بواجبٍ آخر ، لا یستفاد من ظهور اللّفظ و لا الإطلاق یدلّ علیه ، بل إنَّ بناء العقلاء و سیرتهم علی أنّه إذا تعلَّق التکلیف بشیءٍ حملوا الوجوب فیه علی النفسیّه و لا یُقبل العذر فیه ، کما لو اعتذر لعدم امتثاله باحتمال کونه وجوباً غیریّاً و أنه کان عاجزاً عن ذلک الغیر ، فهذا العذر لا یقبل منه .

و أمّا فی القسمین الآخرین ، فظاهر اللّفظ هو الدلیل ، لأنه إذا قال المولی : «یجب علی زیدٍ أنْ یقوم» دلّ علی خصوصیهٍ اقتضت توجّه الخطاب

۱- ۱) حقائق الاصول ۱/۱۸۰ ط البصیرتی .

إلى زيـد دون غيره ، فكـان ظاهراً فى الوجوب العينى ، و دلَّ على خصوصـيهٍ اقتضت وجوب القيام دون غيره من الأفعال ، فكان ظاهراً فى الوجوب التعيينى ... فهذا الظهور اللّفظى موجود ، سواء تمّت مقدمات الإطلاق أو لا .

قال الاستاذ :

و فيه : إنّ السـيره العقلائيه لا بد و أنْ ترجع إلى شـىء ، إذ لا تعبّد فى السيره ، و مع عدم الدلاله اللّفظيه ، و عدم الإطلاق المفيد للنفسيّه ، فلاـ حجّه أصـلًا ، إذْ الحجه هى البيـان ، و هو إمّـا الظهور اللّفظى و إمّا الإطلاق و إمّا الأصل المثبت للتكليف ، و كلّها منتف ، فتكون السيره بلا حجه ، و هى لا تكون بلا حجه ، إذ لا تعبّد فيها .

و أمّا الظهور اللّفظى فى القسمين الآخرين ، فلا يخفى أنْ لا فرق بين الكفائى و التخييرى من حيث أنّ كلّاً منهما له عدل ، إلّا أنه فى الكفـائى فى طرف الموضوع ، و فى التخييرى فى طرف متعلّق الحكم ، فلمّـا قال : «يجب على زيـدٍ أنْ يقوم» كان قوله ظاهراً فيما ذكره من أخذ الخصوصـيّه فى طرف الموضوع و هو «زيد» و فى طرف متعلّق الحكم و هو «القيام» ، فالخصوصيّه اخذت فى الطرفين ، و لكنْ هـل لهـا بـديل أو لا ؟ إن ظاهر الكلام ليس فيه دلاله على عـدم أخـذ البـدل أو كفايته ، فيحتاج إلى الإطلاق ، ليدلّ على التعيينيّه و العينيّه ...

و هذا تمام الكلام فى هذه المسأله .

و قد ظهر أنّ الحق مع (الكفايه) .

ص:١٢٢

الأمر عقیب الحظر

اشاره

ص:۱۲۳

قد وقع الخلاف بينهم فی مدلول الأمر الواقع عقیب الحظر - أو توهّم الحظر - و فی المسأله أقوال :

فقیل : إنه یفید الوجوب ، و هو عن السید المرتضی .

و قیل : إنه یفید الإباحه ، و إلیه ذهب جمع من الفقهاء .

و قیل : إنه تابع لما قبل الحظر .

و المختار هو : الإجمال - کما علیه صاحب (الکفایه) - فیرجع إلی مقتضی الأصل و القاعده .

و هذه أهمّ الأقوال فی المسأله .

ابتناء البحث علی المختار فی مسأله دلاله الأمر علی الوجوب

لکن مقتضی التحقیق فی هذه المسأله ابتناؤها علی المختار فی مسأله دلاله الأمر علی الوجوب ، حیث قیل هناک بدلالته علیه من باب الظهور الوضعی ، و قیل : بدلالته من باب الظهور الإطلاقی ، و قیل : من جهه حکم العقل ، و قیل : من جهه السیره العقلائیه .

و الوجه فی ذلک هو : أنّ وقوع الأمر عقیب الحظر لا یوجب انعقاد ظهور فی اللّفظ غیر ما کان ظاهراً فیه ، إذ لا مناط للقول بظهوره فی هذه الحاله فی الوجوب ، و لا للقول بظهوره فی الإباحه ، فإمّا یبقی علی ظهوره السّابق ، و إمّا یکون مجملاً .

أمّا علی القول بأن الأمر حقیقه فی الوجوب ، فإنّه یبقی دالّاً علی ذلک ،

لأنّه لو شک فی دلالته علی ذلک فی حال وقوعه عقیب الحظر فأصاله الحقیقه تقتضی حمل الکلام علی معناه الحقیقی ، و المفروض کونه حقیقهً فی الوجوب ... اللهم إلّا أن یقال بأنّ الحمل علی ذلک هو مع الشک فی وجود القرینه الصّارفه ، أمّا مع الشک فی صارفیّه الموجود - کما نحن فیه ، حیث وقع الأمر بعد الحظر - فلا یحکَّم الأصل المذکور ... فتأمّل .

و أمّا علی القول بدلالته علی الوجوب من باب الإطلاق ، فقد یُشکل بأنّ وقوع الأمر عقیب الحظر یحتمل الصارفیّه و القرینیّه ، و مع احتمالها فلا ینعقد الإطلاق ، بل یکون مجملاً .

و قد ذکر الاستاذ هذا الإشکال فی الدّوره السّابقه و اعتمده ... إلّا أنه عدل عنه فی الدّوره اللّاحقه ، و جعل السرّ فی عدم انعقاد الإطلاق : إن الأمر لمّا کان دالّاً علی الإراده ، و الوجوب إراده ، و لیس مع الإراده فی الوجوب شیء آخر - بخلاف غیره من الأحکام ، حیث یوجد مع الإراده فیها شیء عدمی ، أی عدم المرتبه العالیه من الإراده - و الدالّ علی أصل الشیء فی الأمر التشکیکی یکون عند الإطلاق ظاهراً فی المرتبه العالیه منه ، فیکون الأمر ظاهراً فی الوجوب من باب الإطلاق . لکن مع کونه بعد الحظر ، یُشک فی أصل الإراده ، و یحتمل الإباحه مثلاً ، فلا یمکنُ التمسّک بالإطلاق .

و أمّا علی القول بدلاله الأمر علی الوجوب ببناء العقلاء ، فإن بناء العقلاء دلیل لبّی ، و هل مع وقوعه بعد الحظر و احتمال قرینیه الموجود یتحقق الظهور للکلام ؟ و هل البناء المذکور موجود فی هذه الحاله ؟ إنه یؤخذ بالقدر المتیقّن ، و هو المورد الذی لیس واقعاً عقیب الحظر .

و أمّا علی القول بالدلاله بحکم العقل ، فالحق فی الإشکال هو ما ذکرناه

من أن أصل تحقّق الإراده فی مثل هذه الحاله مشکوک فیه ، فلا تصل النوبه إلی الإشکال – کما فی (المحاضرات) (۱) – بأنّ حکم العقل بالوجوب موقوف علی عدم القرینه علی الترخیص من ناحیه المولی ، و وقوع الأمر عقیب الحظر یحتمل کونه قرینه .

و تلخّص :

إنه علی جمیع المبانی ، لا طریق لإثبات دلاله الأمر فی المقام علی الوجوب ، إلّا علی القول بأن أصاله الحقیقه أصل تعبدی ، بضمیمه عدم صارفیّه الموجود .

و أمّا الأقوال الاخری ، من دلالته حینئذٍ علی الإباحه ، أو تبعیّته لما قبل الحظر ، و غیر ذلک ، فلا دلیل علی شیء منها أصلاً . و ما ذهب إلیه السید الأستاذ دام بقاه – من أن الصیغه ظاهره فی رفع التحریم و الترخیص فی العمل و تجویزه ، فلم یقم علیه دلیلاً إلّا ما أفاده بقوله : « کما یظهر من ملاحظه استعمالات العرف » (۲) و أنت خبیر بما فیه ، لأنّ الاستعمالات الفصیحه أعمّ من الحقیقه ، و لو سلّم فخلّوه من القرینه غیر ثابت .

القول بالإجمال

و لمّا کان المختار عند الاستاذ هو الإجمال ، فالنوبه تصل إلی البراءه شرعاً ، ثمّ عقلاً .

أقول :

و هلّا جری الاستصحاب – کما ذکر فی الدوره السابقه – ، أی :

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۲/۲۰۵ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۱/۵۱۳ .

استصحاب حكم الشیء الواقع مورداً للأمر عقیب توهّم الحظر ، من الوجوب أو الاستحباب أو الإباحه ؟ اللهم إلّا علی القول بعدم جریانه فی الشبهات الحكمیّه ، للتعارض بین الجعل و المجعول ، لكنّ الاستاذ لیس من القائلین بعدم جریانه فیها ، فتدبر .

ص:۱۲۸

المرّه و التكرار

اشاره

ص:۱۲۹

هل الأمر يدل على المرّه أو التكرار ؟ أو هل يدل على الدفعه أو الدفعات ؟

هنا مقدّمات :

المقدّمه الاولى : ما هو المراد من المرّه و التكرار

و الدفعه و الدفعات ؟

قيل : المراد بالمرّه هو الفرد ، و بالتكرار هو الأفراد .

و قيل : المراد بالمرّه هو الوجود الواحد ، و بالتكرار هو الوجودات .

و قيل : المراد بالمرّه هو الدفعه ، و بالتكرار الدفعات .

و الدّفعه تجمع مع وحده الوجود و تعدّده ، فهى أعمّ من الفرد ، إذ الوجود الواحد المستمر يصدق عليه عنوان الدفعه ، مع اشتماله على أكثر من فرد ، فهى أعم منه ، و هو أخص من الدفعه ، و النسبه العموم المطلق .

و الصحيح فى عنوان البحث أنْ يقال :

هل الأمر يدل على الوجود الواحد أو على الوجودات ... بأنْ يفسّر المرّه بالوجود و التكرار بالوجودات ، لأنّ الأمر بالطبيعه لا يسرى إلى الخصوصيّات .

المقدمه الثانيه : إنه لا فرق بين الأمر و النّهى فى المتعلَّق

اشاره

لأنه «الفعل» سواء فى «افعل» و «لا تفعل» ، لكنّ امتثال الأمر يحصل بصرف وجود المتعلَّق ، أمّا امتثال النهى ، فلا يحصل إلّا بترك جميع الوجودات ، فما هو السرّ فى ذلك ؟

إن أحسن ما يقال فى ذلك هو : إنّه لا قدره على الإتيان بجميع متعلَّقات

الأمر ، فلا يمكن البعث نحو جميع وجودات الطبيعه ، و حينئذٍ ، فتحديده بمرتبةٍ دون اخرى يحتاج إلى بيانٍ ، و عدم البيان بالنسبه إلى مراتب المأمور به يكفى للقول بأنّ المتعلّق هو صرف وجود الطبيعه ، و أن الامتثال يتحقق بالإتيان بفردٍ منها .

أمّا النهى ، فالحال فيه على العكس تماماً ، لأنّ صرف الترك حاصل مع عدم النهى ، فصدور النهى لأجل صرف الترك تحصيلٌ للحاصل ، ثم تحديده بمرتبةٍ من مراتب النهى دون غيرها يحتاج إلى بيان كذلك ، فالإطلاق يقتضى إراده جميع مراتب الترك .

المقدمه الثالثه : إن الأحكام الشرعيّه قضايا حقيقيّه ، فالحكم يتعدَّد على عدد المكلَّفين ، فقوله تعالى : «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » (١)يتعدّد الحكم فيه على عدد المستطيع ... هذا بالنسبه إلى الحكم ، و هل الأمر بالنسبه إلى الموضوع كذلك ، بأنْ يتعدَّد الحكم إذا تعدّد الموضوع ، كأنْ يقال بتعدّد الحكم بالصّلاه بعدد الزوال ، فى قوله : تجب الصلاه عند الزوال ؟

الحق : أنه لا ظهور لقوله «يجب الصلاه عند زوال الشمس» فى وجوب الصّلاه كلّما حصل الزوال ، فتكون واجبةً على عدد ما يتحقق من الزوال ، إذ لا دليل عقلى و لا وضعى على ذلك ، بل المرجع فى مثله هو القرائن ، فإنْ كانت قرينه من مناسبه الحكم و الموضوع أو شيء من القرائن الخارجيه فهو ، و إلّا فالكلام ساكت عن الوحده و التعدد ...

فما فى (المحاضرات) (٢) من دعوى الظهور العرفى فى التعدّد فى المثال

١- ١) سوره آل عمران : ٩٧ .

٢- ٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢٠٦/٢ .

و نحوه ، و الظهور العرفی فی الوحده فی الآیه و نحوها ، لا یمکن المساعده علیه ، بل یشهد بعدم الظهور سؤال السائل عن المقصود من الآیه المبارکه قائلًا : أ فی کلّ عام (۱) ؟

الدلاله الوضعیّه منتفیه

إنّه من حیث الدلاله الوضعیّه ، لا یدلّ الأمر لا علی الوحده و لا علی التکرار ، و لا الدفعه و لا الدفعات ، و ذلک : لأن صیغه الأمر مرکّبه من المادّه و الهیئه ، أمّا المادّه ، فلا تدلّ إلّا علی المعنی الحدثی ، و أمّا الهیئه - سواء کانت موضوعه للبعث النسبی ، أو النسبه الإیقاعیه ، أو الطلب الإنشائی ، أو لإبراز الاعتبار النفسانی - فلیس فی مدلولها المرّه و لا التکرار و لا الدفعه و الدفعات ، هذا ، و لیس لمجموع الهیئه و المادّه وضع آخر .

إذن ، لا دلاله وضعیّه للصیغه علی شیء من المرّه و التکرار و الدفعه و الدفعات ... فلو أراد المتکلّم شیئاً زائداً عن الطبیعه کان علیه البیان ...

و الطبیعه کما تقدَّمَ - تتحقّق بالمرّه و تصدق بصرف الوجود ، فیحکم العقل فی مقام الامتثال بفراغ الذمه بالإتیان بفردٍ من أفراد الطبیعه ، لکنَّ تحقّق الامتثال به أمر ، و دلاله الأمر علی ذلک أمر آخر ، کما هو واضح .

التمسّک بالإطلاق

أمّا مع الشک فی اعتبار المرّه أو التکرار ، فیشکل الأمر ، لأنّ الماهیّه من حیث هی هی لا یتعلّق بها الغرض ، و أیضاً : لیس الغرض قائماً بالوجود الخارجی للماهیّه ، لأنّ الوجود الخارجی هو المحقِّق للغرض و المسقط للأمر ، فما هو متعلَّق الأمر حتی یکون هو الواجب ؟

۱- ۱) جامع أحادیث الشیعه ۲۲۵/۱۰ باب وجوب الحج و العمره .

إنه سيأتی فی محلّه أن المتعلَّق هو الطبیعه ، لكنْ إمّا الطبیعه الملحوظه خارجاً كما علیه المحقق العراقی ، و إمّا الطبیعه الموجوده بالوجود التقدیری ، كما علیه المحقق الأصفهانی ، فالمتعلَّق - علی أی حال - هو الطبیعه منضمّاً إلیها الوجود ، لكنّ الوحده و التكرار خارجان عن حقیقه المتعلّق ، و لذا یُقیَّد المتعلَّق - و هو الطبیعه - تاره بهذا و اخری بذاک و ثالثه لا بهذا و لا بذاک ...

و حینئذٍ ، یتحقق موضوع الإطلاق ، و المفروض تمامیّه مقدّماته و إحرازها .

فإنْ فرض عدم إحراز مقدّمات الحكمه سقط الإطلاق ، و تصل النوبه إلی الأصل العملی .

مقتضی الأصل العملی

و مقتضی القاعده هو الرجوع أوّلاً إلی الاستصحاب ، لأنّ كلّاً من التكلیف بالوجود الواحد و التكلیف بالوجودات مسبوق بالعدم ، فیكون قید الوحده أو التعدّد - و هو قیدٌ زائد علی أصل الوجود - خصوصیه زائده لا یعلم بدخولها تحت الأمر أو عدم دخولها تحته ، و الأصل العدم .

و مع المناقشه فی هذا الاستصحاب ، تصل النوبه إلی البراءه ، و هی جاریه عقلاً و نقلاً عند الشک فی تعدّد الوجود و التكرار . أمّا بالنسبه إلی المرّه ، فتارهً : یحتمل كون المطلوب هو صرف الوجود بشرط لا عن بقیّه الوجودات ، فیكون المتعلَّق مقیّداً بعدم البقیّه و إتیانها مضرّاً بتحقق الامتثال ، و لمّا كان هذا القید قیداً زائداً و كلفهً إضافیّهً فمع الشک تجری البراءه الشرعیّه و العقلیه . و اخری : یحتمل المرّه غیر المقیّده بعدم التكرار ، ففی جریان البراءه الشرعیه بحث ، فهی جاریه بناءً علی أن موضوعها هو «كلّ ما كان وضعه بید الشارع فله رفعه» ، لأنّ للشارع أخذ القید المذكور ، و أمّا بناءً علی أن

موضوعها «كلّ ما كان فی وضعه كلفه» فلا تجری ، لأن المفروض عدمها هنا ، و سيأتی أن ظاهر «رفع عن امّتی ...» هو الثانی ، لكون لسانه لسان الامتنان ، و هو يكون حيث ترفع كلفه عن المكلفين ...

أمّا البراءه العقليه فلا تجری ، لأن المفروض عدم احتمال العقاب .

و يبقی الكلام فی امتثال الأمر فی الأفراد الطوليّه فيها لو أتی بها بدفعهٍ واحدهٍ ، فهل كلّها امتثال ؟ أو أنه يحصل بواحدٍ منها ؟ أو لا هذا و لا ذاک ؟ و تفصيل الكلام فی بحث الإجزاء .

الفور و التراخی

اشاره

ص:۱۳۷

هناک فی الشریعه المقدّسه واجبات قام الدلیل علی کونها موسّعهً ، و اخری قام الدلیل علی کونها فوریّه ، و من الفوریّه ما قام الدلیل علی سقوطه إنْ لم یمتثل ، فهو علی سبیل وحده المطلوب ، و منه ما قام الدلیل علی عدم سقوطه بعدم الامتثال ، فالمطلوب فیه متعدّد ، و هذا علی قسمین ، فتارهً : هو واجب فوراً ففوراً ، و اخری : لو فاتت الفوریّه انقلب إلی واجب موسّع .

لکنّ الکلام الآن فی دلاله نفس الأمر علی الفور أو التراخی ، فهل یدلّ علی ذلک دلاله وضعیّه أو لا ؟ و علی الثانی هل من دلیلٍ عامٍّ یدل أو لا ؟ و علی الأوّل هل هو عقلی أو نقلی ؟

هل تدل الصیغه علی الفور أو التراخی ؟

و الحق : أنه لا دلاله للصّیغه علی الفور و لا علی التراخی ، تماماً کما تقدّم فی مبحث الوحده و التکرار ، لأنها مرکّبه من المادّه و الهیئه ، و لا دلاله لأحدهما علی أحد الأمرین ... و لا نعید ... فالدلاله الوضعیه منتفیه .

هل من دلیل عقلی ؟

و قد حکی عن الشیخ الحائری الیزدی (1) القول بدلاله الهیئه دلالهً عقلیهً علی الفور ، ببیان : إن وزان الإراده التشریعیه وزان العلّه التکوینیّه ، و الأمر علّه تشریعیّه لحصول المتعلّق ، و کما أن التکوینیه لا تنفک عن المعلول ، فالتشریعیّه کذلک ، و نتیجه عدم الانفکاک هو الفوریّه .

۱- ۱) کتاب الصّلاه ، قضاء الفوائت : ۵۷۳ .

قال الاستاذ :

و لا يتوهّم أن مراده أن الفوريّه مدلول الأمر ، بل هى لازم الإراده التشريعيّه .

إذن ، ففى ناحيه الهيئه من الصّيغه خصوصيه توجب حكم العقل بالفوريّه .

ثمّ أورد عليه الاستاذ بما يلى :

أولاً : لقد أنكر بعضهم عليّه الأمر للمتعلَّق ، لكنّا نقول بها ، غير أنّ هذه العليّه ناقصه - بل إنّ علم المأمور بالأمر هو العلّه و عدم انفكاك المعلول عن العلّه إنما هو فى العلّه التامّه .

و ثانياً : لو سلّمنا العليّه ، فهو علّه تامّه لقابليّه المتعلَّق للتحقّق لا لفعليّته .

و اكتفى فى الدّوره اللّاحقه فى الجواب : بأن قياس الإراده التشريعيّه على الإراده التكوينيه فى غير محلّه ، لأن نسبه الإراده التشريعيه إلى المراد هى نسبه المقتضى إلى المقتضى ، لا العلّه إلى المعلول كما فى التكوينيّات .

و أمّا ما قيل فى الجواب من أنّ : الوجوب و الإيجاب متلازمان ، و الخصوصيّات الزمانيّه و المكانيه لا تدخل تحت شىء منهما ، و الفوريّه خصوصيّه زمانيّه كما هو واضح ، فلا معنى لأنْ يتعلَّق الإيجاب بها .

فقد ضعّفه الاستاذ دام بقاه :

أوّلاً : بأنَّ الإيجاب و الوجوب واحد حقيقةً ، و ليس هما أمرين بينهما تلازم .

و ثانياً : بأنّ الشيخ الحائرى قد أخذ الفوريّه من عليّه الأمر لا من جهه الإيجاب ، حتى يقال بأنّها لا توجد لا فى جهه الإيجاب و لا فى جهه الوجوب .

ص:١۴٠

و ذكر للحكم العقلى فى المقـام بيـان آخر ، و هو : إن الأمر بعث ، و البعث و الانبعاث متضايفان ، و المتضايفان متكافئان قوّةً و فعلاً ، فلا يعقل وجود البعث و عدم وجود الانبعاث ، فالفوريه ثابته .

و فيه :

إن هذا القانون إنما هو فى المتضايفين التكوينيين ، لا الأمرين الحاصل بينهما التضايف بالاعتبار ، فما ذكر يتمّ بين الابوّه و البنوّه الواقعيين ، أمّا لو اعتبر شخص شخص أباً لشخصٍ ، فهذه الابوّه الاعتباريه لا يجرى فيها القانون المذكور .

هذا أوّلاً .

و ثانيـاً : إن الأمر بعثٌ إمكانى و ليس بعثاً فعليّاً ، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً إذا تعلَّق العلم به و كانت النفس مستعده ... و إذا كان إمكانيّاً ، فالانبعاث أيضاً إمكانى ، فلا فوريّه .

الإطلاق

ثم إنّ مقتضـى الإطلاق هو عـدم الـدلاله على الفور أو التراخى ، كما تقدَّم فى الوحده و التكرار تماماً ، فلا نعيد ... لكنْ لا بأس بالتنبيه على نكتهٍ و هى : إنّ هذا الإطلاق تام هنا ، سواء قلنا بحجيّه مثبتات الاصول اللّفظيّه أو لم نقل .

و توضيحه : إنّ اللّوازم العقليّه تارةً : تكون لوازم للحكم الواقعى فقط ، و اخرى : تكون لوازم للحكم الواقعى و الحكم الظّاهرى معاً ، فـإنْ كـانت من الاـولى ، فلاـ بـدّ من إثبـات حجيّه مثبتـات الاـصول اللّفظيه و إلّا لم يتم الإطلاق ، و إنْ كانت من الثانيه ، فالإطلاق حجّه سواء كانت المثبتات للاصول اللّفظيه حجّه أو لا .

و فیما نحن فیه : یکون جواز التأخیر عقلاً ـ فی الإتیان بالمأمور به من لوازم الإطلاق ، سواء کان ظاهریّاً أو واقعیّاً ، و لذا لو تمّ الإطلاق بالأصل العملی لا ـ بالدلیل الاجتهادی کان ظاهریاً و لازمه عقلاً ـ جواز التراخی ، فجواز التراخی لیس بلازمٍ للحکم الواقعی فقط ، فلا فرق بین القولین فی مثبتات الاصول اللفظیّه من هذه الناحیه .

فما جاء فی (المحاضرات) (1) من ابتناء تمامیّه الإطلاق علی البحث المذکور غفله عجیبه .

الدلیل الخارجی علی الفور : الکتاب

و استدلّ للقول بدلاله الأمر علی الفور بآیتین من الکتاب :

1 - قوله تعالی «وَسَارِعُواْ إِلَی مَغْفِرَهٍ مِّن رَّبِّکُمْ ...» (2) .

2 - قوله تعالی : «فَاسْتَبِقُوا الخَیْرَاتِ ...» (3) .

بتقریب : إنّ المغفره فعل اللّه ، فلا معنی لأن یسارعَ إلیها ، فلا بدّ من تقدیرٍ مثل کلمه «السبب» أی : سارعوا إلی سبب مغفره اللّه ، کی یصحّ الأمر بالمسارعه إلیه ، لأنه من فعلنا و تحت اختیارنا ، و الإتیان بالواجبات من أظهر مصادیق أسباب المغفره ، فالواجبات یجب المسارعه إلیها ... فالفور واجب .

و دلاله الآیه الثانیه أوضح ، فإن القیام بالواجبات من أظهر مصادیق الخیرات ، فیجب السبق إلی الواجبات بإتیانها مع الفوریه .

1- 1) محاضرات فی اصول الفقه 213/2 .

2- 2) سوره آل عمران : 133 .

3- 3) سوره البقره : 148 .

وجوه الجواب

و قد أجابوا عن الاستدلال بالآيتين بوجوه :

الوجه الأول : إن سياق الآيتين يفيد أن الأمر فيهما للاستحباب ، إذ لو كان وجوبيّاً لجاء فيها التحذير من الترك . قاله صاحب (الكفايه) (١) .

و فيه : ما لا يخفى ، إذ لو كان عدم التحذير من الترك دليلاً على الاستحباب ، لزم حمل كثيرٍ من الأوامر أو أكثرها على الاستحباب . على أنّ هيئه «افعل» تدلّ على الوجوب بأيّه مادّهٍ من المواد كانت ، و لا فرق بين «استبقوا» و«صلّوا» .

الوجه الثانى : إن الأمر بالاستباق و المسارعه ليس مولويّاً بل هو إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعه إلى تفريغ الذمّه و الخروج من عهده الأمر المتوجّه إلى المكلَّف . قاله صاحب الكفايه و المحقق العراقى و السيّدان الخوئى و الحكيم (٢) .

و أجاب العراقى : بأن للاستباق إلى الخير و المسارعه نحوه حسناً عقليّاً فى موردين فقط ، أحدهما : أن يكون للاستباق و المسارعه خصوصيّه كالصّلاه فى أول الوقت . و الآخر : أن يكون فى التأخير آفه .

و بحثنا هنا فى نفس المسارعه و الاستباق ... و ليس فيهما حسن عقلى .

و لكنّه مخدوش : بأنّ فى نفس المسارعه إلى القيام بما أمر به المولى حسناً لكونه انقياداً له ، و إنْ لم يكن فى التأخير آفه .

بل الحق فى الجواب : إن الأمر الشرعى إنما يحمل على الإرشاد - حيث

١- ١) كفايه الأصول : ٨٠ .

٢- ٢) كفايه الأصول : ٨٠ ، نهايه الأفكار ٢١٩/١ ، المحاضرات ٢١٥/٢ ، حقائق الأصول ١٨٩/١ .

یکون فی المورد حکم عقلی - إذا لزم فیه اللّغویه ، و المسارعه إلی الخیرات - و إن کان من شئون الطاعه - یترتب علیه الأثر ، و هو الأجر و الثواب ، فلیس لغواً ، فلیس إرشادیّاً . و أیضاً : فمن الناس من لا ینبعث نحو أوامر المولی بحکم العقل و لا یتّبعون إلّا الأوامر المولویّه ، فیکون لأمره بالمسارعه نحو الخیر و الطّاعه أثر ، فلیس إرشادیّاً .

الوجه الثالث : إن ظاهر «فَاسْتَبِقُوا الخَیْرَاتِ » تعدّد الخیر لأنه صیغه جمع ، و إذا کانت خیراتٌ فیقع التزاحم فیما بینها ، و إذا وقع التزاحم خرجت الأفراد عن الخیریه إلّا واحداً منها ، لأن المفروض کون العمل واجباً ، لکون الأمر للوجوب و البقیّه مزاحمات للفرد الواجب ، و إذا کانت مزاحمهً خرجت عن الخیریّه ، فلازم حمل الآیه علی الوجوب هو انحصار الخیرات بخیر واحدٍ ، و هذا خلاف الآیه المبارکه ، فلا مناص من حملها علی الاستحباب ، لأن المستحبات لا تخرج عن الاستحباب بالتزاحم ... . نقله الأستاذ فی الدوره السابقه عن المحقق العراقی ثم أورد علیه :

أوّلاً : إن معنی الآیه هو الاستباق إلی أعمال الخیر و إنْ کان واحداً ، فهو کما لو قیل : فاستبقوا الواجبات ، فإنه لا یلزم تعدّد الواجب .

و ثانیاً : لو کان التزاحم فی الواجبات یخرج المزاحم عن الخیریّه تمّ ما ذکره ، و لکن المفروض أن التزاحم لا یؤدّی إلی سقوط الملاک و انعدامه ، فالمهمّ یبقی علی الخیریه بعد سقوط وجوبه بالمزاحمه مع الواجب الأهم ، و لذا لو عصی الأمر بالأهم وجب الإتیان بالمهم بناءً علی الترتّب .

و الحاصل : إن التزاحم لا یخرج العمل عن الخیریّه إلی الشرّ ، بل التزاحم وقع بالنسبه إلی وجوبه لا خیریّته . نعم ، إنما یتمُّ ما ذکره بناءً علی

اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضدّه الخاص ، و القائل بهذا الوجه لا يقول بالاقتضاء المذكور .

الوجه الرابع : إنّ الآيه « فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ »لا علاقه لها بالبحث ، إذ هى خطاب لعامّه الناس و ترغيب لأن يتسابقوا ، فيسبق بعضهم البعض الآخر إلى الخيرات ، و محلّ الكلام ما لو كان الإنسان مكلَّفاً بواجبٍ فهل يجب المبادره أو لا ، سواء كان هناك مكلَّف آخر بهذا العمل أم لم يكن .

و فيه : إن المطلب بلحاظ مادّه الاستباق كما ذكره ، لكنْ فى التفاسير كمجمع البيان (1) من الخاصّه و الرازى من العامّه (2) فى معنى الآيه : إئتوا بالطّاعات على الفوريّه ، فهى تدل على الإسراع نحو الطّاعات ...

و مع الغض عمّا ذكروا بتفسير الآيه ، فلو فرض كون المدلول هو التسابق و وجود المكلَّفين و تعدّد مورد التكليف ، فإنّ أهل العرف فى مثل هذا المورد لا يفرّقون بين صوره تعدّد المكلّف و مورد التكليف و صوره عدم التعدّد فيهما .

الوجه الخامس : إن هذا الأمر استحبابى و ليس بوجوبى ، فقد جاء لحمل المكلّف على السعى لتحصيل الثواب ، إذ لو حمل على الوجوب و الإلزام لزم تخصيص الأكثر المستهجن ، و ذلك لخروج المستحبّات التى لا ريب فى كونها خيراً موجباً للمغفره ، مع أن المسارعه إليها ليس بواجب .

و هذا هو الجواب الصحيح عن الاحتجاج بالآيتين و يختلف عن الوجه الأول فى كيفيه الاستدلال فلا تغفل .

۱- ۱) مجمع البيان ۲۹۶/۱ ط الأعلمى .

۲- ۲) تفسير الرازى ۱۳۳/۴ .

الإجزاء

اشاره

ص:۱۴۷

و بحث الإجزاء من المباحث المهمّه علماً و عملاً ، إنه يترتّب على القول بالإجزاء عدم وجوب الإعاده و القضاء ، و على القول بعدمه وجوبهما أو التفصيل كما سيأتى .

و قد اختلفت كلماتهم فى عنوان البحث :

فالقدماء و صاحب (الفصول) يقولون فى العنوان :إن الأمر بالشّىء هل يقتضى الإجزاء أو لا ؟ و المتأخّرون قالوا : هل إتيان المأمور به ... وعليه المحققون : الخراسانى و الأعلام الثلاثه .

فالموضوع على الأوّل هو «الأمر» ، و أما على الثانى فهو «إتيان المأمور به» .

و العنوان عند المتأخرين مقيداً بقيودٍ ، سيأتى الكلام عليها بالتفصيل فى المقدّمات .

هل الإجزاء من مسائل علم الاصول ؟

اشاره

و قبل الورود فى البحث و مقدّماته ، فلا ريب فى أنّ هذا البحث من المباحث الاصوليّه ، لأن نتيجته تقع فى طريق استنباط الحكم الكلّى الشرعى ، و إنْ اختلف فى كيفيه وقوعه فى طريق الاستنباط ، إذ لا خلاف فى ترتّب الأثر على البحث ، سواء قلنا بالإجزاء أو قلنا بعدمه ، بخلاف قسم من المسائل ، كمسأله حجيّه خبر الواحد ، فإنه لا أثر للقول بعدم حجيّته .

و هل هو من مباحث الألفاظ ؟

ثمّ إنه إنْ كـانت الواسـطه فى الإثبـات من الأحكـام العقليّه ، كانت المسأله عقليّه ، و إنْ كانت أمراً لفظيّاً ، فهى مسأله لفظيّه كما هو واضح ...

فبنـاءً على عنوان (الفصول) يكون البحث لفظيّـاً ، لارتبـاطه بالـدلاله اللّفظيه ، لأن اقتضـاء الأمر إمّـا مطابقى و إمّا تضـمّنى و إمّا التزامى ، فالواسـطه فى الإثبـات من الـدليل اللّفظى ، و بناءً على عنوان الجماعه ، يكون البحث عقليّاً ، إذْ لا ارتباط لإتيان المأمور به بعالم الألفاظ .

و قد عدل القوم عن عنوان القدماء ، لعدم دلاله الأمر بالشّـىء - و هو مدلول الكتاب و السنّه اللّذين هما الموضوع لعلم الاصول - على الإجزاء .

أمّا مطابقهً فواضح .

و أمّا تضمّناً ، فكذلك ، فلا دلاله للأمر - بأىّ معنىً كان - على الإجزاء ، لا مطابقهً و لا تضمّناً .

و أمّـا التزاماً ، فقـد تقرّب الـدلاله بأنّ الأمر معلول للغرض القائم بالمأمور به ، فهو دالٌّ على الغرض ، فإذا تحقق المأمور به تحقّق الغرض ، و حينئـذٍ يحكم بالإجزاء ، فكان الأمر الكاشف عن الغرض دالّاً بالدلاله الالتزاميّه العقليّه على سـقوط الغرض عند إتيان المأمور به ، و بسقوط الغرض يتحقق الإجزاء .

هذا ، و لا يعتبر فى الدلاله الالتزاميه أن يكون لزوم اللازم بلا واسطه ، بل يكفى أن يكون لازماً و لو بواسطه أو أكثر .

لكنْ فيه : إن هذا التقريب موقوف على إثبات كون الأمر معلولاً للغرض ، و هذا فيه كلام ، و قد أنكره جماعه ، و إذا كان ذلك محتاجاً إلى الإثبات ، خرج اللّزوم عن اللزوم البيّن بالمعنى الأخص ، و حينئذٍ يحتاج إلى

دلیل ، و إذا احتاج إلی الدلیل ، خرج عن الدلاله الالتزامیه .

و یمکن تقریب الـدلاله الالتزامیه ببیانٍ آخر بأن یقال : بأنّ البعث هو المدلول المطابقی للأمر ، و لازم البعث إلی شـیء - باللّزوم العقلی البیّن غیر المحتاج إلی الاسـتدلال - سـقوطه بتحقّق المبعوث إلیه ، لعدم تعقّل بقاء البعث و الطلب مع حصول المطلوب و المبعوث إلیه ...

و بهذا البیان یصلح بحث الإجزاء لأنْ یکون من مباحث الألفاظ ، و لکنْ لا فی جمیع مسائله و إنّما فی مسأله إجزاء الأمر بالنسبه إلی نفسه ، أمّا بالنسبه إلی إجزاء المأمور به الاضطراری أو الظاهری عن الأمر الواقعی فلا .

فالصحیح هو التفصیل فی المقـام ، خلافاً لمن قـال بعـدم کون بحث الإجزاء من مباحث الألفاظ مطلقاً ، کالمحقّق الأصـفهانی رحمه اللّه .

لکنّ التحقیق أن یقـال : إنه إن کـان النظر فی عنوان البحث إلی حکم الإتیـان بالمأمور به - بنفسه أو ببـدله - من حیث الإجزاء ، فالبحث عقلی بلا إشکال فی جمیع مسائله ، لأن کون الإتیان بالشّیء أو بدله - الذی ثبتت بدلیّته - مسقطاً للأمر أو غیر مسقطٍ ، إنما یکون بحکم العقل ، و لا علاقه له بعالم الألفاظ .

و أمّا إنْ کان النّظر فی حـدّ دلاله الأدلّه فی المسـقطیّه ، بأنْ یراد البحث عن أن الأمر الاضـطراری هل تـدلّ أدلّته علی إجزائه عن الأـمر الاختیـاری أو لاـ ؟ و أنّ مقتضـی أدلّه الأـمر الظاهری هو الإجزاء عن الأمر الواقعی أو لا ؟ فإن البحث حینئـذٍ یکون لفظیّاً ، لرجوعه إلی إطلاق أدلّه الأمر الاضطراری أو الأمر الظّاهری ، و عدم إطلاق تلک الأدلّه .

عنوان البحث فی الکفایه

و کیف کان ، فالذی فی (الکفایه) : الإتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الإجزاء فی الجمله بلا شبهه .

فما المراد من «علی وجهه» ؟ و من «الاقتضاء» ؟ و من «الإجزاء» ؟

المراد من «علی وجهه»

أمّا قید «علی وجهه» ففیه وجوه ، أحدها : قصد الوجوب فی الواجبات و الاستحباب فی المستحبات . و الثانی : الإتیان بالمأمور به بالکیفیّه التی تعلّق الأمر بها . و الثالث : الإتیان به علی الوجه المعتبر فیه عقلاً .

و قد ذهب المحقق الخراسانی و من تبعه - کالمحقق العراقی - إلی المعنی الثالث ، لأنّ اعتبار قیدٍ فی المأمور به تارةً یکون من ناحیه الشّرع ، بأنْ یأخذ شیئاً فیه علی نحو الشرطیّه أو الجزئیّه ، و لإفاده هذا المعنی یکفی عنوان «المأمور به» ، لأنّه إنْ فقد قیداً أو شرطاً خرج عن کونه مأموراً به ، لکنّ هناک قیوداً لیس أخذها من ناحیه الشارع ، مثل قصد القربه ، فإن اعتباره فی العبادات من ناحیه الشارع مستحیل - علی القول باستحاله أخذه فی متعلَّق الأمر ، کما تقدم بالتفصیل - لکنْ لا بدّ من أخذه و اعتباره ، لعدم تحقق غرض المولی من التکلیف العبادی بدونه ، فکان المعتبر له هو العقل .

فهذا هو المراد من «علی وجهه» ، و لیس قیداً توضیحیّاً کما قیل ، علی أن الأصل فی القیود هو الاحترازیه .

و تلخَّص : إن مختار (الکفایه) هو أنّ القیود المعتبره فی المأمور به یکفی فی اعتبار الشرعیّه منها کلمه «المأمور به» ، فلزم مجیء قیدٍ آخر لإفاده اعتبار القیود العقلیّه أیضاً ، و هو کلمه «علی وجهه» .

ص:۱۵۲

و بمـا ذكرنـا ظهر أنّ تعـبير (الكفـايه) أتقن من تعـبير صـاحب (المفاتيـح) حيث قـال : «إذا أتى المكلَّف بالمـأمور به على الوجه المعتبر شرعاً ... » (۱) لأنّ من القيود ما لا يمكن للشارع اعتباره ، بل المعتبر له هو العقل .

فمراد (الكفايه) - بعبارهٍ اخرى - هو : إتيان المأمور به على النهـج الذى لا بدّ من أن يؤتى به ، ليكون أعمّ من التقييد الشـرعى و التقييد العقلى .

و أمّا القول بأن المراد هو قصد الوجه من الوجوب و الاستحباب ، ففيه :

أوّلاًـ : إن الأـكثر غير قائلين باعتبار قصـد الوجه فى العبادات . و ثانياً : إنّ البحث فى الأعم من الواجبات التعبـديّه و التوصـليّه ، و ثالثاً : إن هناك خصوصيّات أخرى معتبره فى العبادات كالبلوغ و العقل و غيرهما ، و لا وجه لاختصاص هذا القيد و الخصوصيّه بالذكر فى عنوان البحث .

و الحاصل : إن ما ذكره المحقق الخراسانى هو الصحيح .

و لا يرد عليه ما ذكره السيّد البروجردى (۲) من أنّ عـدم إمكان أخذ قصد القربه فى المتعلَّق شـرعاً ، و أنَّ المعتبر له هو العقل ، هو من الأنظار الحادثه بعد الشّـيخ الأعظم ، و عنوان البحث بقيد «على وجهه» مما ذكر فى الكتب قبل الشـيخ ، فلا يكون الغرض من أخذه إفاده أخذ قصد الأمر بحكم العقل لا الشرع .

و ذلك : لأن «قصد الأمر» هو واحد من القيود التى لم يمكن للشارع أخذها ، فكان المعتبر لها هو العقل ، كما أشرنا إلى ذلك ، فالمعتبرات العقليّه متعدّده ، كعدم ابتلاء متعلَّق الأمر بالمزاحم كما ذكر بعضهم ، و كالفوريّه حيث

۱- ۱) مفاتيح الاصول للسيد المجاهد الطباطبائى : ۱۲۵ ط حجرى .

۲- ۲) نهايه الأصول : ۱۱۲ .

قبل بأنها معتبره بحكم العقل فی المتعلَّق ... إلی غیر ذلک ... فما ذکره رحمه اللّه فی الإشکال علی صاحب (الکفایه) غیر وارد.

کما أنه لیس المراد من أخذ القید المذکور هو الردّ علی القاضی عبد الجبار (۱) ، إذ یکفی فی ردّه أن الصّلاه مع الطّهاره المستصحبه مأمور بها بالأمر الظاهری الشرعی ، فلا حاجه إلی قید علی وجهه ، و لو ارید من الطهاره :

الطهاره الواقعیّه ، فهی - أی الصّلاه - فاقده لها ، و المأمور به غیر متحقّق ، فلا حاجه إلی قید «علی وجهه» کذلک .

و علی الجمله ، فالحق مع المحقق الخراسانی ، فی القید المذکور .

المراد من «الاقتضاء»

إنه بناءً علی التعبیر بالأمر بالشیء هل یقتضی ... یکون «الاقتضاء» بمعنی الدلاله ، أی : هل الأمر یدلّ علی الإجزاء أو لا ؟ ، و أما بناءً علی تعبیر (الکفایه) و من تبعه ، فلا محاله یکون «الاقتضاء» بمعنی العلیّه ، لأن «الإتیان» فعل ، و الفعل لا دلاله له علی شیء ، فعلی القول بالإجزاء یکون الإتیان علهً لسقوط الأمر ، و علی القول بعدمه فلا یکون علهً له .

و البحث علی الأوّل لفظی ، و علی الثانی عقلی .

لکنّ کون بحث الإجزاء عقلیّاً ، إنما هو بالنظر إلی کبری البحث ، حیث نقول : هل الإتیان بالمأمور به - بأیّ أمرٍ - یجزی عن ذلک الأمر أو لا ؟ لکنْ بالنظر إلی صغری البحث فی إجزاء الأمر الظاهری عن الأمر الواقعی ، و إجزاء الأمر الاضطراری عن الأمر الاختیاری ، فالبحث لفظی ، لأنّه یعود إلی حدّ دلاله أدلّه الحکم الظاهری و أدلّه الحکم الاضطراری .

۱- ۱) حیث استشکل علی الإجزاء بما إذا صلّی مع الطهاره المستصحبه ثم انکشف کونه محدثاً ، فإن صلاته باطله غیر مجزیه ، مع کونه ممتثلاً للأمر الاستصحابی .

فما ذهب إليه صاحب (الكفايه) من جعل المسأله عقليّه ، و أن الاقتضاء بمعنى العليّه ، إنما يتم فى الكبرى ، لا فى الصغرى ، و لا يخفى أن المهمّ فى مسأله الإـجزاء هو البحث الصـغروى فى الموردين ، فلا وجه لجعل البحث عنهما تطفليّاً ، و لعلّه قـدّس سرّه إلى هذا الإشكال أشار بقوله «فافهم» .

إذن ، لاـ بـدّ من التفصـيل ، وعليه يكون «الاقتضـاء» بمعنى العلّيه بـالنظر إلى كبرى البحث ، و بمعنى الـدلاله بـالنظر إلى البحثين الصغرويّين .

هـذا ، و قـد أشـكل المحقق الأصـفهانى بـأنّ الأمر لا يمكن أن يكون علهً لسـقوط الأمر ، لأن المفروض هو أن الأمر علّه للإتيان بالمأمور به ، و الإتيان به إن كان علّهً لعدم الأمر يلزم كون الشىء علهً لعدم علّه نفسه ، و هذا محال .

و بعباره اخرى : العلّه منشأ للثبوت فكيف يكون منشأ للسقوط ؟

و أجاب المحقق العراقى : بأنّ الذى كان علّهً للثبوت هو الوجود العلمى للأمر ، و الذى هو منشأ سـقوط الأمر هو الإتيان بالمأمور به بوجوده الخارجى .

و قال شيخنا دام بقاه : بأنّ إشكال المحقق الأصفهانى هذا يناقض مبناه فى بحث التعبّدى و التوصّلى ، حيث ذهب هناك إلى أنّ الأـمر الخـارجى ليس بعلّهٍ للإتيـان ، بـل العلّه و الـداعى للامتثـال هـو الوجـود العلمى للأـمر ، و الوجـود العلمى غير متوقّف على الوجود الخارجى ، فمن الممكن أنْ يحصل للإنسان علم من غير أنْ يكون له مطابَق فى الخارج .

ثم قال المحقق الأصفهانى :

إن الحق سـقوط الأـمر لعـدم وجود علّته ، لأـنّ علّه الأـمر هى الغرض ، و مع تحقّقه لاـ تبقى علّه للأـمر ، و مع انتفاء العلّه لا يبقى الأمر ، و إلّا لزم وجود المعلول بلا علّهٍ .

أقول :

و قد وافق الاستاذ فى الدوره اللّاحقه على هذا ، و لعلّه لذا فسّر الاقتضاء فى الدوره بالسّابقه بانتهاء أمد العليّه ، و أوضحه بأن مناط عليّه كلّ علهٍ عباره عن تحقق المعلول ، و بمجرّد تحقّقه لا يبقى مناط للعليّه ، و الإتيان بالمأمور به يوجب انتهاء أمد عليّه العلّه ، لأن عليّتها هى لتحقق المعلول ، و مع تحقّقه فليس لبقاء العلّه مجال .

إلّا أنّ هذا الجواب الذى وافق عليه الاستاذ ، إنّما يتم بناءً على تبعيّه الأوامر للأغراض ، و هذا مذهب العدليّه فقط .

المراد من « الإجزاء »

و قال صاحب (الكفايه) إن المراد من الإجزاء فى عنوان البحث هو نفس معناه اللّغوى ، أى الاكتفاء ، فليس المراد منه سقوط الإعاده و القضاء ، نعم لازمه ذلك ، أى سقوط كليهما أو أحدهما و هو القضاء ، كما لو صلّى فى الثوب المتنجّس عن نسيان ، فإن المشهور على الإعاده ، فإن خرج الوقت فلا قضاء .

و الحاصل : إن المراد كفايه المأتى به عن المأمور به ، فقد يسقط الإعاده و القضاء ، و قد يسقط القضاء دون الإعاده ، على اختلاف الموارد بحسب الأدلّه .

و ما ذكره متينٌ مقبول عند الاستاذ دام بقاه .

الفرق بين الإجزاء و بين المره و التكرار و بين تبعيه القضاء للأداء

و تعرّض صاحب (الكفايه) لبيان الفرق بين مسأله الإجزاء و مسأله المرّه و التكرار و مسأله تبعيّه القضاء للأداء ، فقال ما حاصله فى الفرق بين الإجزاء

ص:۱۵۶

و المرّه و التكرار : إن البحث هنـاك هـو فى حـدّ المـأمور به ، و أن متعلّـق الأـمر هـو الوجـود الواحـد من الطّـبيعه أو الوجودات العديـده منها ، و البحث هنا هو بعد الفراغ من تلك الناحيه ، و أنه كلّما كان المأمور به – الإتيان به مرّةً أو تكراراً – يكون مجزياً أو لا ؟

فلا يتوهَّم عدم الفرق بين المسألتين ...

كمـا أن التفريـق بينهمـا ، بـأن مسـأله المرّه و التكرار لفظيّه و مسـأله الإـجزاء عقليّه ، لاـزمه أنْ لاـ يكون بين المسـألتين فرق على مسلك القدماء و صاحب (الفصول) .

و أمّـا الفرق بين المسـأله و مسـأله تبعيّه القضـاء للأـداء ، فإن تلك المسأله معناها كفايه الأمر الأوّل لإثبات وجوب قضاء الواجب الفـائت ، فالقضـاء تـابع للأـداء ، أو عـدم كفايته بل يحتاج القضاء لأمرٍ جديـد ؟ فالبحث هناك عن متعلَّق الأمر من حيث وحـده المطلوب أو تعـدّده . أما هنا ، فالبحث يأتى عن إجزاء الإتيان بالمأمور به و عدم إجزائه بعد الفراغ عن تحديده و تعيّنه . هذا أولاً .

و ثانياً : إن الموضوع للقضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به ، و الموضوع للإجزاء هو الإتيان بالمأمور به ، فاختلف الموضوعان .

و البحث فى الإجزاء فى مسائل :

المسأله الأولى: هل الإتيان بالمأمور به بصورهٍ عامّهٍ يقتضى الإجزاء ؟

اشاره

إن الأمر قد تعلَّق بالصّوره الملحوظه خارجاً ، و المأتى به هو نفس ذاك الذى أوجد فى الخارج ، فهل إيجاده كذلك يكفى عمّا تعلَّق به ، و يسقط الأمرُ بذلك ، أو أنه لا يجزى و لا يكفى عنه ، و الأمر باق ، فالإعاده و القضاء واجب ؟

قال الاستاذ : إن الصحيح فى عنوان البحث فى هذه المسأله أنْ يقال :

هل الإتيان بالمأمور به بنفسه أو ببدله يقتضى الإجزاء أو لا ؟ و الوجه فى ذلك تعميم البحث للمسألتين الآتيتين ، حيث البحث فيهما صغروى ، و البحث هنا كبروى .

و على الجمله ، فقد ذكر فى (الكفايه) أنّ العقل مستقل بالإجزاء .

و قد أوضح صاحب (الدرر) و المشكينى (۱) و غيرهما كلام (الكفايه) بأن عدم الإجزاء يستلزم تحصيل الحاصل ، و هو محال ، و ذلك ، لأنّ الأمر إذا تعلَّق بشىء ، و امتثل الأمر و اتى بالشىء ، كان بقاء الأمر بعد ذلك - و هو يقتضى الامتثال و الإتيان بالمأمور به - مستلزماً لطلب الحاصل .

و قد تبع الاستاذ المحققين الأصفهانى و العراقى فى الخدشه فى هذا التقريب ، بأنّ عدم الإجزاء ليس تحصيلاً للحاصل ، بل هو إيجادٌ للوجود

۱- ۱) درر الأصول ۷۷/۱ ، الحاشيه على الكفايه ۱۲۴/۱ .

الثانی ، کما أن الإجزاء هو الاکتفاء بالوجود الأوّل ، و إیجاد الوجود الثانی و الفرد الآخر لیس بإیجاد ما تحقّق و حصل وجوده .

بل الصحیح أنْ یقال : إنه عند ما یتعلَّق الأمر بشیء و یؤتی بذلک الشیء امتثالاً للأمر بجمیع حدود الشیء و قیوده ، فبقاء الأمر بعد ذلک یستلزم وجود المعلول بلا علّه ، إذ الأمر معلول للغرض ، و لا یعقل عدم تحقّقه مع الإتیان بالمأمور به بجمیع حدوده و قیوده ، و مع تحقق الغرض من الأمر لا ـ بقاء للأمر ، و إلّا کان معلولاً ـ بلا علّه ... و هذا ما ذکره المحققان المذکوران ، علی مسلک المتأخرین من جعل المسأله عقلیهً کما تقدّم .

أمّا علی مسلک القدماء و صاحب (الفصول) ، فإن الأمر نفسه یدلّ علی الإجزاء ، بالدلاله اللّفظیّه اللزومیّه ، بناءً علی عموم الدلاله الالتزامیّه اللّفظیه للّزوم البیّن بالمعنی الأخص و بالمعنی الأعم معاً ، کما هو التحقیق (۱) .

الکلام فی الامتثال بعد الامتثال و تبدیل الامتثال

و علی کلّ تقدیرٍ ، فإن الامتثال حاصل و الأمر یسقط .

و لکن هل یمکن الامتثال بعد الامتثال ؟ و هل یمکن تبدیل الامتثال ؟ هذا ما تعرَّض له المحققون ، بالنظر إلی الروایات الوارده فی أکثر من موردٍ ، الظاهره فی الامتثال بعد الامتثال ، کالإتیان بالصّلاه جماعهً بعد الإتیان بها مفرداً .

نظریّه المحقق الخراسانی و المحقق النائینی

فمنهم من یصوّر المطلب – فی مقام الثبوت – عن طریق تصویر الغرض

۱– ۱) قد أوضح الاستاذ هذا المطلب فی مقدمهٍ للبحث فی هذه المسأله ، فی الدوره السابقه .

الأقصی من الأمر ، کالمحقّق الخراسانی و المحقق النائینی (۱) . و حاصل کلامهما هو : إن الغرض من کلّ أمرٍ من الأوامر غرضان ، أحدهما : قائم بنفس متعلَّق الأمر ، و الثانی : هو الغرض الأقصی من الأمر ، فإنْ تحقّق الغرض الأقصی فلا مورد لتبدیل الامتثال ، و لکن قد یکون المتعلَّق هو الإتیان بالشیء فقط ، و الغرض الأقصی غیر حاصل منه ، فمع عدم حصوله یکون ملاک الأمر باقیاً ، و حینئذٍ یمکن تبدیل الامتثال بامتثال آخر .

و مثال ذلک : لو أمر المولی بالإتیان بالماء ، فإن الغرض المترتّب من ذلک أوّلاً هو تمکّن المولی من شرب الماء ، و الغرض الأقصی من ذلک هو رفع عطشه ، فلو جاء العبد بالماء و أراقه فی حلق المولی حصل الغرض الأقصی و لم یبق مجال لتبدیل الامتثال ، أمّا لو جاء به و لم یشربه المولی بعدُ لرفع عطشه ، أمکن للعبد تبدیل هذا الفرد من الماء بفردٍ آخر یتحقّق به الامتثال و یترتّب علیه الغرض الأقصی و هو رفع العطش .

و علی هذا تحمل روایات إعاده الصّلاه جماعهً ، فإنّه یبدّل الصّلاه المأتی بها فرادی بصلاهٍ أتی بها جماعهً ، و یقدّمهما بین یدی المولی ، و هو یختار أحبَّهما إلیه کما فی الروایه .

إشکال الاستاذ

و قال الاستاذ دام بقاه بفساد الامتثال بعد الامتثال ، و أن تبدیل الامتثال أفسد منه .

أمّا الامتثال بعد الامتثال ، ففیه : إن المفروض تعلّق الأمر بطبیعی المأمور

۱- ۱) کفایه الأصول : ۸۳ ، أجود التقریرات ۲۸۲/۱ .

به ، و المفروض اتّحاد الطبيعى مع الفرد و وجوده بوجوده ، فيكون انطباق المأمور به على المأتى به قهريّاً ، و معه يتحقق الامتثال ، و إذا تحقق سقط الأمر ، و إذا سقط فلا موضوع للامتثال ، لوضوح تقوّمه بالأمر ، و مع عدم الأمر ، كيف يكون الوجود الثانى امتثالاً ؟

و أمّا تبديل الامتثال ، ففيه - مضافاً إلى ما تقدّم - إنه مع تحقق الامتثال يكون تبديله بامتثالٍ آخر انقلاباً للموجود ، و انقلاب الموجود محال ...

و به يظهر ما فى كلام بعضهم من إمكان تبديل الفرد المأتى به بمصداقٍ آخر من الطبيعه بما أنه فرد من الطبيعه - لا بعنوان الامتثال - غير أنّ المولى يحصّل غرضه من هذا الفرد الثانى .

فإنه لا يرفع اشكال الانقلاب ، للزومه ، سواء اتى به بعنوان الامتثال أو بعنوان الفرديّه للطبيعه .

و إن أراد القائل من التبديل إعدام الفرد الأول و جعل الثانى بدلاً له .

فهذا خارج عن البحث ، و لا يصدق عليه عنوان التبديل .

و إن أراد رفع اليد عن الأول .

ففيه : إنْ رفع اليد عن فرديه الأوّل للطبيعه ، غير ممكن ، لأنه ليس تحت اختيار المكلّف .

و إنْ أراد رفع اليد عن فرديّته من حيث الامتثال .

فهذا غير ممكن ، و هو خلاف فرض القائل .

و أمّا ما فى (الدرر) (1) من أن له إبطال فردٍ و الإتيان بفرد آخر .

ففيه : إن إبطال الفرد بعد الإتيان به غير معقول ، و أمّا فى أثنائه فخارج عمّا نحن فيه .

۱- ۱) درر الأصول ۷۸/۱ .

نظریه المحقق العراقی

اشاره

و منهم من یصوّر المطلب - ثبوتاً - علی أساس المقدّمه الموصله ، و هو المحقّق العراقی (1) ، قال رحمه اللّه تعالی : إنه لمّا أمر المولی بالماء یأتی العبد بفردین من الماء حتی یختار المولی منهما ما أحبّ ، و هذا لیس تبدیلًا للامتثال بالامتثال ، و لا الفرد بفردٍ آخر، بل هو الإتیان بفردین مقدمهً لأنْ یختار المولی ما أحبَّ منهما ، و هذا ممکن ثبوتاً ، و أمّا إثباتاً فهو مقتضی الرّوایه .

إشکال الاستاذ

قال شیخنا : و فیه وجوه من النظر :

أوّلاً - إنه لا وجه لتنظیر المقام بمسأله المقدّمه الموصله ، فإنّ موردها ما إذا کان ذو المقدمه واجباً علی العبد ، و له مقدمه موصله و اخری غیر موصله ، أمّا هنا ، فإنّ الفرد الذی یختاره المولی غیر قابل للإیجاب علی العبد بقید اختیار المولی ، لأنه بهذا القید خارج عن اختیار العبد ، فکیف یکون واجباً علیه ؟ ، فکبری المقدمه الموصله للواجب غیر منطبقه هنا ، نعم ، یمکن أنْ یکون مقدمهً للغرض ، بأنْ یقال بإتیان العبد بفردین مقدمهً موصلهً لتحقق الغرض من الأمر ، فیکون الإتیان بالماء الموصل للغرض الأقصی هو الواجب ، لکنّ المقدمه الموصله للغرض وجوبها نفسی - لأن کلَّ واجب فهو مقدمهٌ للغرض نفساً ، و إلّا لزم أن تصیر الواجبات النفسیه کلّها غیریه - و الواجب النفسی فی الفردین واحد ، و لا یمکن کونهما معاً واجبین نفسیین .

إذن ، فالمقدّمه الموصله للواجب غیر معقول هنا ، و للغرض معقول ، لکنه واجب نفسی ، و إذا کان کذلک ، فأیّ الفردین هو الواجب نفساً ؟ إن کان

۱- ۱) نهایه الأفکار ۲۲۵/۱ .

الـذی یختاره المولی ، فهذا خارج عن قدره العبد فکیف یتعلّق به التکلیف ؟ و إن کان بلا قید اختیار المولی ، فأحدهما فقط هو الواجب .

و ثانیاً - إنه لا یتحقق فی المقام عنوان المقدّمه أصـلًا ، لأن الفردین أحدهما واجب و الآخر مسـتحب أو مباح ، فأحد الفردین لا هو واجب و لا هو مقدمه للواجب ، و الآخر الذی کان مختار المولی واجب و لیس بمقدمه ، فأین المقدّمه الموصله ؟

و ثالثاً - إن ما ذکره إنما هو بلحاظ ما ورد فی بعض الأخبار ، و سیأتی الکلام علیٰ ذلک فی مقام الاثبات .

نظریه المحقق الأصفهانی

اشاره

و منهم من یصـوّر المطلب ثبوتـاً علی أسـاس الحصّه الملازمه للغرض القـائم بفعـل المـولی ، و هو المحقق الأصـفهانی (۱) ، و توضـیح کلامه هو : إن الحاکم بحصول الامتثال فی باب الإطاعه هو العقل ، فتارهً : یقال بـدوران الامتثال مـدار موافقه الأمر ، و اخری : یقال بـدورانه مـدار حصول الغرض من الأمر . فبناءً علی الأوّل ، فلا ریب فی أنّ الأمر یسـقط بامتثاله بالاتیان بالمأمور به بجمیع خصوصیّاته ، و علی الثانی ، فقد یکون الغرض مترتّباً علی فعل العبد و قد یکون مترتّباً علی فعل المولی .

أمّا الأوّل - کما لو قال المولی : « صلّ لأن الصـلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر » فجاء بالغرض بنحو الحیثیه التعلیلیّه ، أو قال : « الصّلاه الناهیه عن الفحشاء و المنکر واجبه » ، فجاء بالغرض بنحو الحیثیه التقییـدیه - فإنّه بمجرَّد امتثال العبد یحصل الغرض ، و إذا حصل فلا معنی للامتثال الثانی .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳۸۰/۱ - ۳۸۱ .

و إنْ كان الثانى ، كما لو كان الغرض رفع العطش ، و هو موقوف على فعل المولى ، أى شربه للماء ، فهذا لا يكون بنحو الحيثيه التقييديّه قطعاً ، فلا يعقل أنْ يقيِّد المولى فعل العبد بشربه هو للماء ، لأن شرب المولى للماء خارج عن قدره العبد فيستحيل تقييد تكليفه به ، و لا ـ يكون بنحو الحيثيه التعليليّه ، بأن يكون ارتفاع العطش ، المترتب على شرب المولى للماء ، علّةً لتعلّق الأمر بمجيء العبد بالماء ، لأن رفع العطش قائم بفعل المولى ، و إراده إتيان العبد بالماء لا يمكن أن تنشأ من الغرض القائم بفعل المولى .

و تلخّص : أنّ جميع الأقسام غير ممكن ثبوتاً .

بل الممكن ثبوتاً هو : أن يكون متعلَّق الأمر حصّةً من المأمور به ملازمةً لغرض المولى ، فالمأمور به هو الإتيان بالماء الذى يكون ملازماً لاختيار المولى له ... و هذا هو المعقول الممكن ثبوتاً . و تبقى مرحله الإثبات فهل من دليلٍ على هذا التقريب ؟

إشكال الاستاذ

فقال شيخنا الاستاذ بعد تقريب هذه النظريّه كما تقدّم : بأنَّ هذا البيان لا يفترق عن تقريب المحقّق العراقى فى حقيقته و جوهره ، فقد عبَّر بالحصّه الملازمه عمّا عبَّر عنه العراقى بالمقدّمه الموصله ، أو بالحصّه التوأمه .

نعم ، هذا التقريب لا يرد عليه اشكال استلزام صيروره الواجبات النفسيّه واجبات غيريه .

لكنْ يبقى الإشكال بأنَّ تكليف العبد بما هو خارج عن قدرته غير معقول ، و ذلك : لأنّ الحصّه الملازمه لاختيار المولى المحققه لغرضه ، من انقسامات المتعلَّق ، إذ الإتيان بالماء ينقسم إلى ما يقع اختيار المولى عليه و ما

لا يقع ، سواء كان هناك طلبٌ أو لا ، فإنه انقسام متقدّم على الخطاب ، كما أن هذا الانقسام موجود بعد الخطاب و الطلب من المولى ، و إذا كان هذا الانقسام موجوداً ، فلا ريب فى أنَّ المطلوب غير مهملٍ ، لأن الإهمال فى مرحله قيام الغرض و تعلّق الطلب محال ، فالمطلوب إمّا مطلق ، و هو - سواء كان جمعَ القيود أو رفضَ القيود - محال كذلك ، و إمّا مقيَّد باختيار المولى - إذْ لو كان غير مقيَّد بذلك و كان لا بشرط لزم التوسّع إلى الحصّه غير الملازمه لاختياره و استيفاء غرضه - و إذا كان مقيداً باختياره ، فإنّ هذا القيد خارج عن قدره العبد ، و لا يعقل أن يدخل تحت التكليف المتوجّه إليه .

هذا تمام الكلام فى مرحله الثبوت ، و قد ظهر أنْ لا طريق صحيح إليه .

مرحله الإثبات

و أمّا فى مرحله الإثبات ، فالروايات هى فى عدّه أبواب :

١ - باب صلاه الآيات .

٢ - باب الصّلاه مع المخالفين .

٣ - صلاه الجماعه .

و العمده فى المقام روايات باب صلاه الجماعه ، لأنّ فيها ما يدلُّ على اختيار اللّه للعمل ، و أمّا روايات باب صلاه الآيات فليس فيها إلّا الإتيان بالصّلاه قبل انجلاء القرص و تكرارها مرّات .

و المهمّ فى روايات باب الصّلاه جماعةً هى : روايه أبى بصير ، حيث جعلها صاحب (الكفايه) و المحقق العراقى الدليل على ما ذكراه فى مقام الثبوت ، مع وضوح الفرق بين مسلكيهما ، حيث أن صاحب (الكفايه) قائل بتبديل الامتثال ، و يجعل الروايه مؤيدةً بل يجعلها دليلًا على ذلك ، و العراقى

لا یری تبـدیل الامتثال و لا تعدّده ، بل عنده أنْ الامتثال یتقیّد أحیاناً بالحصّه التی یختارها اللّه ، کما هو ظاهر الروایه کما قال ، و الحاصل إنهما مختلفان فی الاستظهار من الروایه ، بالإضافه إلی اختلافهما فی مقام الثبوت .

النظر فی الأخبار

لکنّ الأخبار الوارده فی باب صلاه الجماعه (۱) علی طوائف :

۱ - فی روایه هشام بن سالم و روایه حفص : «یصلّی معهم و یجعلها الفریضه ان شاء» .

و ظاهرها کون اختیار الامتثال بید العبد ، فهی تؤید أو تدل علی قول (الکفایه) بتبدیل الامتثال .

۲ - فی روایه زراره : «إن کان قد صلّی فإنّ له صلاه اخری» .

و ظاهرها أنها مطلوب آخر ، فهی داله علی خلاف کلام (الکفایه) و العراقی .

۳ - فی روایه الحلبی : «فصلّ معهم و اجعلها تسبیحاً» .

و ظاهرها أن الثانیه نافله ، فلیس من تبدیل الامتثال و لا الامتثال بعد الامتثال ، فهی علی خلاف کلامهما .

۴ - فی روایه إسحاق بن عمار : «صلّ و اجعلها لما فات» .

و ظاهرها أن الثانیه أیضاً واجبه ، لکنْ قضاءً لما فات .

۵ - فی روایه أبی بصیر : «قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام : اصلّی ثم أدخل المسجد فتقام الصلاه و قد صلّیت . فقال : صلّ معهم ، یختار اللّه أحبّهما إلیه» .

ص:۱۶۶

۱- ۱) وسائل الشیعه ، ج۸ ، الباب ۴۵ و۵۵ من أبواب صلاه الجماعه .

و هذه مستند المحقق العراقى .

۶ – فى روايه الصدوق : «يحسب له أفضلهما و أتمّهما» .

قال الاستاذ :

أمّا من ناحيه السند ، فالأخبار الأربعه الاولى معتبره ، و الخامس فى سنده كلام سيأتى ، و السادس : مرسل الصّدوق ، و مراسيله محلّ كلام ، فقيل باعتبارها مطلقاً ، و قيل بعدم اعتبارها مطلقاً ، و قيل بالتفصيل باعتبار ما أرسله مسنداً إلى المعصوم بعنوان «قال» ... و هذا الخبر ليس من ذلك .

أمّا من حيث الدلاله :

فالخبر الدالّ على مسلك (الكفايه) هو : «يصلّى معهم و يجعلها الفريضه إنْ شاء» و لكنْ ينافيه الخبر : «صلّ و اجلعها لِما فات» ، و هو يصلح لأن يكون قرينه على «يجعلها الفريضه» فيكون المعنى : يجعلها الفريضه الفائته إن شاء .

هذا كلامه فى الدوره اللاحقه وفاقاً للمحاضرات . أما فى السابقه فخالفه بشده ، لأن الفريضه تطلق على ما يقابل النافله ، و حاصل كلامه القول باستحباب الإعاده مخيّراً ، بأنْ يجعلها نافلهً أو فريضه أداءً أو قضاءً .

أقول :

فلا موضع للاستدلال للكفايه و العراقى فى الروايات الأربع .

التحقيق عن سهل بن زياد

اشاره

و المهمّ روايه أبى بصير ، و فى سندها كلام طويل ، لأن فى طريقها « سهل بن زياد » و قد اختلفت كلمات القوم فيه :

۱ – الوثاقه و التوثيق

فمن جههٍ نرى أن « سهل بن زياد » :

۱ – من رجال تفسير القمى رحمه اللّه .

۲ – من رجال ابن قولويه رحمه اللّه .

۳ – روى عنه الكلينى رحمه اللّه فى الكافى – الذى ألّفه ليكون حجةً فى الاصول و الفروع كما قال – أكثر من ۲۳۰۰ روايه ، و قد ذكر المحقق الخراسانى فى (حاشيه الرسائل) بأن أخبار الكافى و أمثاله مفروغ عن اعتبارها ، و قال المحقق النائينى بأن المناقشه فى أسانيد الكافى ديدن من لا خبره له .

۴ – و لذا قال الحرّ العاملى و الوحيد البهبهانى – رحمهما اللّه – عنه : ثقه .

۵ – الشهيد و المحقق الثانيان أخذا برواياته ، و قال صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم : الأمر فى سهلٍ سهل .

۶ – و السيد بحر العلوم و بعضهم تردّدوا فى الشهاده بضعفه .

۲ – الضعف و التضعيف

و من جههٍ أخرى نرى :

۱ – إن ابن الوليد و ابن بابويه استثنياه من كتاب نوادر الحكمه .

۲ – قال النجاشى : ضعيف فى الحديث غير معتمد عليه ، و إن أحمد بن محمد بن عيسى شهد عليه بالغلوّ و الكذب .

۳ – إن الشيخ فى الفهرست ضعّفه ، و فى الإستبصار قال : ضعيف عند نقّاد الأخبار .

و التحقيق بالنظر إلى ما تقدَّم و يأتى هو التوقّف و الاحتياط ، فالرجل لم تثبت وثاقته و لم يثبت له جرح ، و بيان ذلك يتم فى نقاط :

۱ – اعتماد الكلينى عليه .

۲ – معنى كلام النجاشى .

۳ – التعارض فی کلمات شیخ الطائفه .

فنقول : أمّا کونه من رجال (کامل الزیارات) و (تفسیر القمی) ، فبناءً علی إفاده ذلک للوثاقه ، فهما توثیقان عامّان یصلحان للتخصیص . و أمّا استثناء ابن الولید و ابن بابویه فغیر واضح دلالته علی الجرح ، لأن استثناء روایات الراوی لا یدل علی ضعف الراوی نفسه ، علی أن الصدوق یروی عن سهل فی (الفقیه) و قد التزم بالفتوی بما فیه .

و أمّا شهاده أحمد بن محمّد بن عیسی ، فیشکل الاعتماد علیها ، فقد ذکروا أنه کان متسرّعاً فی رمی الأشخاص ، و قضیّته مع محمّد بن عیسی بن عبید مشهوره ، علی أنّ فی نقل النجاشی أنه کان یرمی الرجل بالغلوّ ، و هذا یرجع إلی عقیده أحمد بن محمد بن عیسی فی مفهوم الغلوّ و مصداقه .

و تبقی کلمه النجاشی : «ضعیف فی الحدیث غیر معتمد علیه» .

أمّا «ضعیف فی الحدیث» فلا یدلّ علی ضعف الرجل نفسه ، فلو کانت هذه الجمله وحدها فلا إشکال ، لکنّ قوله «غیر معتمد علیه» یمنعنا من الجزم برجوع التضعیف إلی روایاته دون نفسه .

و الشیخ و إنْ ضعَّف الرجل فی (الفهرست) و (الإستبصار) فقد وثقه فی (رجاله) ، فمن جههٍ یتقدّم توثیقه ، لکونه فی الکتاب المعدّ للجرح و التوثیق ، و من جههٍ نراه فی الاستبصار یقول : ضعیف عند نقّاد الأخبار ، فلیس ضعیفاً عنده فقط ، لکنْ ، لقائل أنْ یقول بأنْ الکلمه تشعر برجوع التضعیف منهم إلی أخباره لا إلی نفسه ، فتأمّل .

و اعتماد الکلینی علیه بکثرهٍ ، و فی الکتاب الموصوف بما تقدَّم ، یمنعنا من الجزم بضعفه .

فالحق هو التوقّف ، و القول بالاحتياط الوجوبی فی روایاته فی الأحکام الشرعیّه .

و أمّا دلاله روایه أبی بصیر - بعد أنْ ظهر عدم دلاله غیرها علی الامتثال بعد الامتثال - فقد ذکر المحقّق الأصفهانی فی (الاصول علی النهج الحدیث) (۱) أنها محموله علی الصّلاه تقیّهً ، لأن موضوعها الصّلاه فی المسجد جماعه ، و المساجد کانت فی ذلک الزمان کلّها بید العامّه و أئمتها منهم ، فکان المراد من « یختار اللّه أحبّهما» هو الصّلاه الاولی التی أتی بها منفرداً ، إذ الثانیه التی أتی بها تقیهً لیست بصلاهٍ ، و قد یمکن کونها محبوبهً لجههٍ من الجهات .

و أشکل علیه الاستاذ :

أوّلاً : بأنّ فی الروایات ما یدلّ علی کون الإمام فی بعض المساجد من أصحابنا .

و ثانیاً : بأن مقتضی بعض الروایات الآمره بالصّلاه مع القوم أحبّیّتها من التی صلّاها منفرداً .

إلّا أنه دام بقاه ذکر أنّ الروایه لا تدلّ علی مسلک العراقی ، لأنه ذهب إلی لغویّه الصّلاه الثانیه ، و الحال أنّ ظاهر لفظ «الأحب» کون التی اختارها أحبّ من الاخری ، فتلک أیضاً محبوبه .

نعم ، هناک وجه آخر لِما ذکره ، و هو أنّ فی أخبار الصّلاه معهم ما هو نصٌّ فی أنّ الصّلاه معهم کالصّلاه خلف الجدار (۲) ، و هی تصلح لأنْ تکون

۱- ۱) الاصول علی النهج الحدیث (بحوثٌ فی الاصول) ۱۱۳ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۳۰۹/۸ الباب ۱۰ من أبواب صلاه الجماعه .

قرینهً علی تعیّن الصّلاه الّتی أدّاها منفرداً للامتثال .

فبالنظر إلی ما ورد فی ثواب الصّلاه معهم ، تکون التی صلّاها جماعهً محقّقهً للامتثال ، و بالنظر إلی ما ورد من أن الصّلاه معهم کالصّلاه خلف الجدار ، تکون التی صلّاها منفرداً هی المحقّقه للامتثال ، فینتهی أمر روایه أبی بصیر إلی الإجمال ، فلا تبقی دلاله علی ما ذهب إلیه المحققان الخراسانی و العراقی ، و اللّه العالم .

ص:۱۷۱

المسأله الثانيه: فی إجزاء الأمر الاضطراری عن الاختیاری و عدمه

اشاره

أنه بعـد الفراغ عن كبرى الإجزاء فی المسأله الاولی ، يأتی دور هذه المسأله الصـغرويّه ، فإنه إذا قام الدليل فيها على وفاء المأتیّ به بالأمر الاضـطراری لمصلحه الأمر الواقعی ، انطبقت الكبرى ، و تمّ الإجزاء ... فيكون البحث هنا فی الثبوت و الإثبات كذلك ، و يقسّم إلى الإجزاء فی الوقت و سقوط الإعاده ، و الإجزاء فی خارجه و سقوط القضاء .

صور مقام الثبوت كما فی الكفايه

و قد ذكر فی (الكفايه) لمقام الثبوت أربع صور ، و حاصل كلامه :

إن العمل الاضـطراری يكون تارهً وافياً بتمام مصلحه الاختياری ، و اخرى لا يكون كذلك ، و على الثانی تارهً : يمكن استيفاء ما فات من المصلحه ، و اخرى : لا يمكن ، و على الأوّل : تكون المصلحه تارهً لزوميّه و اخرى غير لزوميّه .

فإن كان العمل الاضـطراری وافياً بمصـلحه الاختياری تماماً ، فلا إشكال فی الإجزاء ، و إلّا ، فإنْ كانت المصلحه الفائته لزوميّه و لا يمكن تـداركها ، فلا يمكن للمولى الأمر بهكذا عملٍ فضـلًا عن أن يكون مجزياً ، و لا يمكن للمكلَّف البدار إليه ، و إن كان يمكن تداركها ، فإن كانت غير لزوميّه فلا شبهه فی جواز البدار إلى العمل و لا إشكال فی الإجزاء ، و تلك المصلحه إن كانت

قابله للتحصيل بالعمل ثانياً ، فإنه يأتى به من أجل استيفائها ، و أمّا إذا كانت المصلحه لزوميّه و يمكن استيفاؤها بالعمل عن اختيارٍ ، فقد قال فى (الكفايه) بالتخيير بين الإتيان بالعمل الاضطرارى فى أوّل الوقت ، و بالاختيارى المستوفى للمصلحه فى آخره ، أو ينتظر إلى آخر الوقت فيأتى بالاختيارى فقط .

و فى هذا المقام وجوه من الإشكال ، إمّا على أصل الإجزاء فى المسأله ، و إمّا على كلام الكفايه .

إشكال المحاضرات على مختار الكفايه

اشاره

فقد أورد فى (المحاضرات) (١) على المحقق الخراسانى - فى القسم الأخير من كلامه ، حيث قال بالتخيير - باستحاله التخيير الذى ذكره ، لأنه من صغريات التخيير بين الأقل و الأكثر ، و هو محال ، لأن غرض المولى يتحقّق بالإتيان بالأقل ، الذى هو أحد العِدلين ، فيكون الإتيان بالأكثر - و هو العدل الآخر - معه بلا ملاك . هذا من جهه ، و من جهةٍ أخرى : إنه يلزم أن يكون وجوب العمل الاضطرارى الواقع فى أوّل الوقت دائراً مدار الإتيان به - بمعنى أنه لو اتى به فهو واجب و إلّا فليس بواجب - و هذا محال ، لأن الوجوب إنّما يتحقّق بالداعى إلى الإتيان ، فلا يعقل تقيّده بالإتيان .

و الحاصل : إن ما ذكره من صغريات التخيير بين الأقل و الأكثر ، و هو محال ، للوجهين المذكورين .

جواب الاستاذ

و أجاب شيخنا : أوّلاً : بأن هذا الإشكال مبنائى ، لأن صاحب (الكفايه)

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٢٣٢/٢ .

یقول بالتخییر بین الأقل و الأکثر .

و ثانیاً : إن مناط استحاله التخییر بین الأقل و الأکثر هو حصول الغرض بالأقل و سقوط الأمر بذلک ، کما أشار إلیه ، و هذا حاصل فیما إذا اتی بالأقل قبل الأکثر ، کما فی التسبیحات الأربع ، أمّا فیما نحن فیه ، فإنّ الأکثر مقدَّم فی الإتیان علی الأقل ، لأن الأقل هو الصّلاه الاختیاریه المأتیّ بها فی آخر الوقت ، فلو انتظر المکلّف حتی آخر الوقت من غیر أن یأتی بالأکثر ، فقد استوفی تمام المصلحه بالأقل ، فیکون هذا العِدل من الواجب التخییری - و هو الصّلاه الاختیاریه فی آخر الوقت - بشرط لا عن الصّلاه الاضطراریه فی أوّله ، فهی واجبه علیه بشرط أن لا یأتی بالاضطراریّه قبلها ، لا أنّها لا بشرط عن ذلک ، و المستشکل نفسه أیضاً یری أن موارد البشرطلا و البشرطشیء لیست من دوران الأمر بین الأقل و الأکثر ، بل هما من المتباینین ، بأن یکون الغرض مترتّباً إمّا علی الصّلاه الاختیاریه بشرط عدم تقدّم الاضطراریه ، و إمّا علی الاضطراریه فی أول الوقت و الاختیاریّه فی آخره .

و إذا کان هذا مفروض کلام (الکفایه) ، فالإشکال غیر وارد علیه ، لأن حاصل کلامه : أنّ الاختیاریّه فی آخر الوقت - بشرط عدم الإتیان بالاضطراریه فی أوّله - وافیه بتمام الغرض ، و أمّا لو أتی بالاضطراریّه فی أوّله فقد استوفی حصّهً من الغرض ، فلا محاله یجب الإتیان بالاختیاریه فی آخره لیستوفی الغرض .

و بما ذکرنا یظهر اندفاع توهّم لغویّه تشریع الصّلاه الاضطراریّه فی أوّل الوقت ، لأنَّ مفروض کلام صاحب (الکفایه) فی کیفیّه التشریع ثبوتاً هو أنّ الصّلاه الاضطراریّه فی أوّله واجده لقسطٍ من الغرض ، و یکون کماله و تمامه

بالإتيان بالاختياریه فی آخره ، أمّا لو انتظر حتی آخره بدون سبق الاضطراریه و أتی بالاختیاریّه ، فقد استوفی الغرض کاملًا ، فلا لغویّه أبداً .

الاشکال علی الإجزاء ثبوتاً

اشاره

و أمّا الإشکال علی أصل الإجزاء فی هذه المسأله ، فالأصل فیه هو المحقق الحلّی ، و الفقیه الهمدانی فی بعض کلماته ، و إلیه ذهب السید البروجردی فقال ما حاصله (1) :

إنّ الأحکام الشرعیّه الاختیاریه موضوعها هو المکلَّف المختار ، و الأحکام الشرعیه الاضطراریّه موضوعها هو المکلَّف المضطرّ ، فوظیفه المضطرّ هو العمل الاضطراری فقط ، و هو غیر مکلَّف بتکلیفین ، کی یقال هل عمله الاضطراری یجزی عن امتثال الأمر الاختیاری أو لا یجزی ؟

فمن کان متمکّناً من الصّلاه مع الطهاره المائیّه ، فالخطاب من الأوّل متوجّه إلیه بالصّلاه کذلک ، و من کان عاجزاً عن ذلک ، فالخطاب من الأوّل متوجّه إلیه بالإتیان بها مع الطهاره الترابیّه ، و یشهد بذلک التقسیم فی قوله تعالی : «فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَیَمَّمُواْ صَعِیداً طَیِّباً » و هو قاطع للشرکه .

وعلیه ، فالصّلاه الاضطراریه - مثلًا - لیست بدلاً عن الاختیاریه - خلافاً للمشهور - و إلیه أشار الفقیه الهمدانی فی مسأله قراءه غیر المتمکّن من القراءه الصحیحه کالأخرس (2) ، کما أنّ القدره شرط لأصل التکلیف ، لا لفعلیّته ، لأنّ العاجز غیر مکلَّف عقلاً و شرعاً ، أمّا عقلًا ، فلأنّ جعل الداعی لغیر المتمکن من الامتثال لغو ، و أمّا شرعاً ، فلحدیث الرفع ، و هو رفع واقعی لا ظاهری .

۱- ۱) نهایه الأصول : ۱۱۵ ، الحجه فی الفقه : ۱۴۲ .

۲- ۲) مصباح الفقیه کتاب الصّلاه : ۲۷۸ ط حجری .

فلا مجال للجواب عن هذا الإشكال بالقول بكون الأحكام الاضطراريّه أبدالاً عن الأحكام الاختياريّه ، أو القول بأن القدره شرط للفعليه ، و لا فعليّه للحكم بالنسبه إلى العاجز .

و على الجمله ، فالصّلاه بالنسبه إلى القادر و العاجز ، كالصّلاه بالنسبه إلى المسافر و الحاضر ، فكما أنّ كلّاً من المسافر و الحاضر مكلَّف بتكليفه الخاص به ، و لا بدليّه بينهما ، كذلك القادر و العاجز ، فلكلٍّ حكمه بحسب حاله فى عرضٍ واحد .

فلا موضوع للإجزاء فى المسأله ، لا ثبوتاً و لا إثباتاً .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاه عن ذلك : بأنْ القول بعرضيّه الفعل الاضطرارى مع الفعل الاختيارى - خلافاً للمشهور - لا يجتمع مع القول ببدليّه التيمّم عن الوضوء تارةً و عن الغسل اخرى .

إنه لا بدَّ من الالتزام بكون الواجب الأصلى هو الطهاره المائيّه ، حتى يصحّ القول بكون التيمّم بدلاً عن هذا و ذاك ، و إذا كان التيمّم بدلاً عن الوضوء كانت الصّلاه المأتى بها معه بدلاً عن الصّلاه مع الوضوء ، لأن بدليّه قيدٍ عن آخر تقتضى بدليّه المقيَّد عن مقيَّد آخر .

ثم عند ما نرجع إلى فتاوى السيّد البروجردى نفسه ، نجده فى حواشى (العروه الوثقى) ، و فى مسائل التيمّم ، يصرّح بما ذكرناه أو يوافق الماتن على ما ذهب إليه ممّا هو صريح فيما ذكرناه ، ففى المسأله رقم (۲۴) يقول : «لا يترك الاحتياط بهذا حتى فيما هو بدل عن غسل الجنابه» و فى المسأله رقم (۱۰) : «لم يثبت بدليّه التيمّم عن الوضوء و الغسل غير الرافعين للحدث

للحائض» و فی المسأله رقم (۳۰) من کتاب الصّلاه : «الأقوی حینئذٍ وجوب الإیماء بدلاً عن السجود» .

و الحاصل : إن الأفعال الاضطراریّه أبدال عن الاختیاریه ، و لیست مجعولهً للمضطرّ إلی جنب جعل الاختیاریه للمختار ، کجعل الصّلاه المقصوره للمسافر و التمام للحاضر .

و ظاهر النصوص هو البدلیّه کذلک ، کما فی باب (وجوب الضربتین فی التیمّم سواء کان عن وضوء أم عن غسل) (۱) فأی معنی لکلمه «عن وضوء» و «عن غسل» إنْ لم تکن بدلیّه ؟

ففی الصحیح عن زراره : «هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابه» أی الکیفیه لا تختلف ، فسواء کان بدلاً عن الوضوء أو الغسل «تضرب بیدیک مرّتین» فأیّ معنی لکلمه «للوضوء و الغسل من الجنابه» غیر البدلیه ؟

و فی موثقه عمّار : «سألته عن التیمم من الوضوء و الجنابه و من الحیض للنساء» و هو ظاهر فی البدلیّه کذلک ...

و عن (تفسیر النعمانی) : «الفریضه : الصلاه مع الوضوء ، و إن الصّلاه مع التیمّم رخصه» و هذا نصٌّ فی المطلب .

و تلخص : سقوط ما ذکره السید البروجردی .

و کذلک کلام المحقق الهمدانی ، فإنّه و إنْ قال فی (طهارته) (۲) بما استشهد به السید البروجردی ، لکنّه فی (صلاته) صریح فی البدلیّه ، کما فی بحث القیام ، حیث صرّح ببدلیّه الجلوس عنه للمضطر ، و ببدلیّه الإضطجاع

۱- ۱) وسائل الشیعه ۳ : ۳۶۱ الباب ۱۲ من أبواب التیمّم .

۲- ۲) مصباح الفقیه کتاب الطهاره ۸۷/۶ الطبعه الحدیثه .

عن الجلوس للعاجز ، و الإيماء عن السجود ، بل صرّح بالبدليّه فى آخر البحث فى مسأله : لو صلّى مضطجعاً هل عليه قصد البدليّه أو لا ؟ و كذا لو صلّى جالساً ... (۱) ؟

هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت ، و قد ظهر اندفاع الإشكالات .

مقام الإثبات

و مرجع البحث فى هذا المقام إلى أنّه هل من دليلٍ أو أصلٍ عملى يقتضى وفاء البدل بتمام مصلحه المبدل أو لا ؟ و قد جعل فى (الكفايه) البحث تارهً فى الدليل ، و اخرى فى الأصل العملى ، فقال ما حاصله : إن مقتضى إطلاق دليل التيمّم كقوله تعالى «فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً » (۲)و قوله عليه السلام : «التيمّم أحد الطهورين» (۳) هو الإجزاء فى كلّ موردٍ دلّ الدليل فيه على البدار و لم يُشترط الانتظار ، أو اشترط و جاء البدار عند اليأس ... و مع عدم الإطلاق فمقتضى أصاله البراءه عدم وجوب الإعاده ، لأنه بعد الإتيان بالعمل الاضطرارى يشك فى حال التمكّن من الاختيارى فى وجود الأمر بالإعاده ، و هو شك فى أصل التكليف ، و هو مجرى البراءه . قال : و فى القضاء بطريقٍ أولى .

فمقتضى الدليل ثم الأصل - فى نظر صاحب (الكفايه) - هو الإجزاء ، سواء فى الوقت و خارجه ، و إنْ علّق بعض المحققين المحشّين كالمشكينى على الأولويّه (۴) فقال لم نفهم معناها ، و الأصفهانى (۵) ذكر لها وجوهاً .

۱- ۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاه : ۲۶۶ ط حجرى .

۲- ۲) سوره النساء : ۴۳ .

۳- ۳) وسائل الشيعه ۳۸۱/۳ الباب ۲۱ من أبواب التيمّم برقم ۱ .

۴- ۴) الحاشيه على الكفايه ۱۳۱/۱ .

۵- ۵) نهايه الدرايه ۳۹۱/۱ .

بیان الإطلاق

اشاره

و قد أوضح المحقّق الأصفهانی (۱) هذا الإطلاق ، و قرّره الاستاذ دام ظلّه بأنّه :

أوّلاً : إطلاقٌ فی مقابل «الواو» لا «أو» ، لأنّه لو کان الواجب هو الإتیان بالصّلاه مع الطهاره المائیّه بالإضافه إلیها مع الطّهاره الترابیّه لقال مثلًا : صلّ مع الطهاره الترابیه . و اخری مع الطهاره المائیّه إن ارتفع العذر ، فلمّا قال : افعل هذا العمل الاضطراری بلا ضمّ الاختیاری إلیه ، کان الکلام مطلقاً یدل علی إجزاء الاضطراری عن الاختیاری ، فلا تجب الإعاده و القضاء .

و ثانیاً : هذا الإطلاق مقامی لا لفظی ، و ذلک : لأن الإطلاق یقابله التقیید تقابل العدم و الملکه - کما تقدّم فی التعبّدی و التوصّلی - و إذا استحال التقیید استحال الإطلاق ، لکنّ التقیید هنا محال أو غیر صحیح .

إن المدّعی هو إطلاق «فَتَیَمَّمُواْ »، فإنْ ارید تقیید هیئه اللّفظ و أعنی «الوجوب» ، بأنْ یکون وجوب التیمّم مشروطاً بالإتیان بالوضوء فی آخر الوقت ، فهذا غیر ممکن ، لأنّ التیمّم بدل عن الوضوء ، فکیف یتقیّد وجوب البدل بإتیان المبدل منه ؟ فإنه مع تحصیل المبدل للمصلحه لا یعقل الأمر بالبدل ... و إذا استحال تقیید الهیئه استحال الإطلاق . و إنْ ارید تقیید المادّه و هو «الواجب» ، بأنْ یکون نفس الواجب - أعنی التیمّم - مشروطاً بالإتیان بالوضوء ، کما أن الصّلاه مشروطه بالطهاره ، فهذا التقیید ممکن و لکنه غیر صحیح ، لأن معنی ذلک بطلان الصّلاه مع التیمّم ، و المفروض صحّتها فی أول الوقت ، غیر أنها غیر مستوفیه لتمام الغرض ... و إذا بطل التقیید بطل الإطلاق .

۱- ۱) الاصول علی النهج الحدیث : (بحوث فی علم الأصول) : ۱۱۶ .

فظهر أن هـذا الإطلاق ليس بلفظى ، بل هو مقامى ، ببيان أن المولى فى مقام البيان لتمام غرضه ، و مع ذلك قد اكتفى بالصّلاه مع الـتيمّم ، و أوجبهـا على المكلَّف سـواء تمكّن مـن الوضـوء فيمـا بعـد أو لا ـ ، فيكشـف ذلـك عـن حصـول غرضـه بـالعمل الاضطرارى ، و هذا هو الإجزاء .

أقول :

ذكر الاسـتاذ فى الـدوره السابقه : إمكان التقييـد فى هيئه «فَتَيَمَّمُواْ » ببيان أن القيد ليس هو الإتيان بالمبدل عنه ليكون محالاً ، بل هو إمكـان الإتيـان به ، و المفروض هو الإمكـان ، إذ لا ـ مـانع من القول : إن كنت متمكّنـاً من الصّلاه بالطهـاره المـائيّه فى آخر الوقت فعليـك بهـا مع الطهـاره الترابيّه فى أوّله ، و إذا أمكن هـذا ، كان الإطلاق هو الإتيان بها مع الترابيه سواء أمكن الإتيان بها مع الوضوء أو لا ؟

و لا يخفى أن الثمره مع الإطلاق اللّفظى جواز التمسّک بأصاله البيان عند الشک فى التقييد ، أمّا الإطلاق المقامى فلا يجرى معه الأصل المذكور ، بل يتوقّف ثبوته على إحراز كون المولى فى مقام البيان .

الإشكال على الإطلاق

و قـد أورد على التمسّـک بالإطلاق فى الآيه و الروايه المـذكورتين بأنه : مع القـدره على الطهاره المائيّه – و لو فى طول الطهاره الترابيه – ينتفى الموضوع فى الآـيه و الروايه ، إذْ لا ريب فى أن المكلَّف به هو طبيعه الصّلاه المقيّده بالطهاره المائيّه ، و بمجرّد التمكّن من فردٍ ما منها – سواءً كان فرداً عرضيّاً أو طوليّاً – يتبدّل عنوان عدم الوجدان إلى الوجدان ، فلا تيمّم ، فلا إجزاء .

إذنْ ، لا بدّ من دليلٍ خاصٍّ يدلّ على جواز البدار إلى الصّلاه فى أوّل

الوقت فی حال الاضطرار ، و هذا الدلیل موجود فی مورد التقیّه ، أمّا فی محلّ الکلام فلا ... و قد ظهر عدم نهوض الآیه و الروایه و غیرهما من الأدلّه العامّه لإفاده جواز البدار فی المقام .

و هذا الإشکال یتوجّه علی صاحب (العروه) و سائر الفقهاء القائلین بجواز البدار حینئذٍ .

دفاع الاستاذ عن المحقق الخراسانی

فذکر الاستاذ دام بقاه : أن المحقق الخراسانی قد استدلّ لعدم الإعاده و القضاء فی (شرح التبصره) (۱) بدلیلٍ خاصٍ ، و هو صحیحه ابن سنان (۲) ، الدالّه علی عدم وجوب القضاء ، و بروایاتٍ معتبره لعدم وجوب الإعاده فی الوقت ، و قد جمع بینها و بین ما عارضها من الأخبار بالحمل علی الاستحباب ، و قد أشکل هناک علی التمسّک بقاعده الإجزاء ، بأنّه یتوقّف علی إحراز کون العمل الاضطراری وافیاً بتمام المصلحه ، أو إحراز عدم التمکّن من استیفاء ما فات منها بعد العمل الاضطراری ، و ما لم یحرز أحد الأمرین یکون إطلاق أدلّه وجوب العمل الاختیاری محکّماً ، و إلّا وصلت النوبه إلی البراءه .

قال الاستاذ : و مع غضّ النظر عمّا ذهب إلیه و استدلّ به فی (شرح التبصره) فإنه یمکن تقریب الاستدلال بالآیه و الروایه بما یندفع به الإشکال ، بأنْ یقال : إن مقتضی «لا صلاه إلّا بطهور» (۳) تقیید طبیعی الصّلاه بالطّهور ، لکنّ : «التیمّم أحد الطهورین» (۴) یتقدّم علیه بالحکومه ، و مقتضی ذلک کون

۱- ۱) اللّمعات النیّره فی شرح التبصره : ۹۷ (ضمن رسائل فقهیّه) .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۳/۳۶۸ ، أبواب التیمّم ، الباب ۱۴ رقم ۷ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ، الباب الأول و الثانی من أبواب الوضوء .

۴- ۴) وسائل الشیعه ۳/۳۸۱ .

الطهاره الترابیّه فی عرض الطّهاره المائیّه ... هذا بالنسبه إلی الروایه . و أمّا الآیه :

فإن عدم الوجدان فیها ظاهر فی الإطلاق بحسب الأزمنه ، فإذا کانت الآیه معناها - کما فی الخبر (۱) - : إذا قمتم إلی الصّلاه من النوم ، ففی هذا الظرف إذا لم تجدوا ماءً وجب التیمّم ، و تقیید عدم وجدان الماء بتمام الوقت یحتاج إلی مئونهٍ زائده ، و لم یقم دلیل معناه : و إن لم تجدوا ماءً فی تمام الوقت فتیمّموا ، و مع عدمه ، فمقتضی الإطلاق وجوب التیمّم سواء وجد الماء بعده أو لا .

و الحاصل :

أوّلاً : إنه یمکن تقریب الاستدلال بالآیه و الروایه بما ذکر ، و المستشکل لم یتعرّض لذلک .

و ثانیاً : إن المحقّق الخراسانی استدلّ فی فقهه بأدلّهٍ خاصّه .

بیان المحقق النائینی

و قال المیرزا رحمه اللّه بعدم وجوب الإعاده للمتمکّن من الطهاره المائیه بعد الإتیان بالصّلاه مع الطهاره الترابیّه ، بأن المفروض قیام الدلیل علی صحّه الصلاه مع التیمم فی أوّل الوقت ، و حینئذٍ یکون الإجزاء ضروریّاً ، لقیام النص و الإجماع و الضروره علی عدم تعدّد الفریضه فی الوقت الواحد .

الإشکال علیه

و تعقّبه شیخنا و السید الأستاذ (۲) بما حاصله : إن هذا الوجه أخصّ من المدّعی ، إذ یتمّ فی الصّلاه فقط ، لقیام الإجماع بل الضروره فیها علی عدم

۱- ۱) وسائل الشیعه الباب الثالث من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ۷ .

۲- ۲) منتقی الأصول ۳۵/۲ .

التعدّد كما ذكر ، و البحث يعمّ كلّ الأعمال الاضطراريّه .

و أما بالنسبه إلى القضاء فقال الميرزا : بأنّ القيد كالإتيان بالصلاه بالطهاره المائيّه ، إنْ كان قيداً للصّلاه مطلقاً ، أى هى مقيده بها سواء فى حال التمكن و العجز ، فهذا مخالف لمسلك العدليّه ، للزوم كون الأمر بالصلاه مع التيمّم تكليفاً بلا ملاك ، و المفروض وجود الأمر بها ، فلا محاله يكون الأمر بالصّلاه مع الطهاره المائيّه مقيَّداً بحال التمكن منها ، و هذا يقتضى إجزاء الترابيّه ، لأن دخل المائيّه فى الملاك هو فى حال التمكّن فقط ، و مع العجز عنها فلا دخل لها . اللهم إلّا أن تكون الطّهاره المائيّه دخيلةً فى مرتبه مصلحه الصّلاه ، بأنْ تكون الترابيّه وافيه بأصل مصلحتها ، و المائيّه يحصل بها شدّه المصلحه ، لكنّ هذا لا يمنع من القول بالإجزاء ، فالصّلاه مع الطهاره الترابيّه وافيه بالمصلحه الصّلاتيه ، و شده المصلحه أمرٌ غير قابلٍ للتدارك ...

و الحاصل : إن الشارع قد أمر بالإتيان بالصّلاه مع الطهاره الترابيّه ، و هذا يكشف عن عدم دخل خصوص المائيّه فى المصلحه مطلقاً ، فيجوز البدار إلى الصّلاه ، و لا يبقى حينئذٍ موضوع للإعاده و القضاء لها .

إشكال الأصفهانى و الخوئى

و أورد عليه المحقق الأصفهانى (١) - و تبعه المحقق الخوئى (٢) فى (المحاضرات) و تعليقه (أجود التقريرات) (٣) ، بإمكان أن تكون المصلحه الواحده ذات مرتبتين ، إحداهما : للصلاه مع الطهاره المائيّه ، و الاخرى :

للصّلاه مع الترابيه ، أو يكون فى المورد مصلحتان ، لكلٍ من الصّلاتين مصلحه ...

١- ١) نهايه الدرايه ٣٨٥/١ - ٣٨٦ .

٢- ٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢٤٠/٢ .

٣- ٣) أجود التقريرات ٢٨٣/١ الهامش .

أمّا على الفرض الأوّل : فالطهاره المائيّه دخيله فی شدّه المصلحه ، فالصّلاه فی الوقت مع الترابیه ذات مصلحه ، و لذا امر بها ، لكنَّ مع فوت المرتبه الشدیده من المصلحه فی الوقت ، یؤمر بالقضاء فی خارجه ، استیفاءً لتلك المرتبه الفائته من المصلحه .

و أمّا على الفرض الثانی ، فالطهاره المائیّه محصِّله لمصلحهٍ ملزمهٍ قائمهٍ بالصّلاه مع الطهاره المائیه ، ففی الوقت یأتی الأمر بالصّلاه مع الترابیه لدرك مصلحتها ، لكنّ المصلحه الاخرى الفائته تستوجب الأمر بالصّلاه مع المائیه فی خارج الوقت قضاءً ، تحصیلًا للمصلحه القائمه بها .

فما ذكره المیرزا من عدم دخل المائیّه فی المصلحه إلّا فی حال التمكّن غیر صحیح ، بل أمكن تصویر دخلها بالصورتین المذكورتین أیضاً .

جواب الاستاذ

و قد أجاب الاستاذ : بأنَّ الصّوره الاولى ، و هی فرض دخل المائیه فی مرتبه المصلحه و الغرض ، مذكوره فی كلام المیرزا ، كما قرّرناه ، و أمّا الصوره الثانیه ، فمن الناحیه الثبوتیه لا مانع منها ، إلّا أن كلامنا فی الصّلاه مع التیمم ، و الصّلاه مع الوضوء ، و كیف یتصوّر لكلٍّ منها مصلحه مباینه لمصلحه الاخرى ؟ إن المصلحه و الغرض من الصّلاه أنها «قربان كلّ تقی» (1) و «إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ » (2)و «معراج المؤمن» (3) و نحو ذلك ... و هذه لیست بحیث تتحقق مع الصّلاه بالمائیه و لا تحقق معها بالترابیّه ، بل كلّ واحدٍ منهما معراج و قربان و تنهى عن الفحشاء و المنكر ... و لو كان فرقٌ فهو من

1- 1) وسائل الشیعه 43/4 الباب 12 من أبواب استحباب ابتداء النوافل .

2- 2) سوره العنكبوت : 45 .

3- 3) على ما فی بعض الكتب .

حيث المرتبه ، و قد ذكر الميرزا أن المرتبه إذا فاتت فلا يمكن استيفاؤها .

بيان المحقق العراقى

و قال المحقق العراقى - فى بيان الإجزاء فى مقام الاثبات - بأنْ قوله عليه السلام : «التيمّم أحد الطهورين» يدل بالمطابقه على كون التراب فرداً من الطهاره المعتبره فى الصّلاه ، فيكون حاكماً على قوله «لا صلاه إلّا بطهور» بتوسعه موضوعه ليشمل الماء و التراب معاً ... مع جعل الطهاره الترابيه فى طول الطهاره المائيّه .

هذا مدلول الروايه مطابقةً ، و هو يدل بالدلاله الالتزاميّه على الإجزاء ، لأنه مقتضى التنزيل المذكور .

فإن قيل : المدلول المطابقى المذكور معارض بقوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ ...» الظاهر فى تقيّد الصّلاه بالطهاره المائيّه بالخصوص ، فدلّ على دخل هذه الخصوصيّه و لو فى المرتبه ... فلو صلّى بالترابيّه وجب عليه المائيّه ، و الحال أنّ مقتضى الروايه عدم وجوب الإعاده أو القضاء ، و فى هذا الفرض يتقدم دلاله الآيه على دلاله الروايه ، لا لكونها بالإطلاق ، و دلاله الآيه بالوضع ، و مع الدلاله الوضعيه لا تنعقد الدلاله الإطلاقيّه ، لأن المحقق العراقى يرى أن الإطلاق ينعقد إذا عدم البيان المتّصل ، و هنا كذلك ، بل لأن حجيّه هذا الإطلاق فى الروايه تنعدم بمجىء الآيه ، لكونها بياناً منفصلًا للروايه ، و مع سقوط إطلاق الروايه عن الحجيّه بالآيه المباركه لم يبق دليلٌ على الإجزاء .

قلنا : كلّ هذا صحيح على المبنى عند المحقق العراقى ، لكنّ هنا نكتةً لأجلها يقول بالإجزاء ، و هى :

إن الآیه المبارکه و إن دلّت علی خصوصیهٍ و دخلٍ للطّهاره المائیّه فی الصّلاه ، لکن مع عدم امکان استیفاء مصلحتها - بعد الإتیان بالصلاه مع الطهاره الترابیّه حسب الأمر الشرعی - لا یبقی الأمر بالإعاده و القضاء .

و تلخّص : إن غایه ما تستوجبه المعارضه بین الآیه و الروایه و تقدّم الآیه هو : عدم استیفاء الطهاره الترابیه لتمام المصلحه ، لکنّ المدلول الالتزامی للروایه هو الاجزاء ، من جهه أن الطهاره الترابیه قد فوّتت المصلحه ، و لا یمکن بعد الإتیان بها استیفاء تمام المصلحه ...

إشکالات الاستاذ

و قد أورد علیه الاستاذ دام بقاه بوجوه :

الأول : إنه و إن کان دلاله الآیه المبارکه علی دخل الطهاره المائیه بالوضع کما قال ، لکنّ دلالتها فی مورد الاضطرار و الصّلاه مع الترابیه هی بالإطلاق و لیس بالوضع ، لأنها تدلّ علی وجوب الطهاره المائیه و اعتبارها ، سواء اضطرّ المکلّف فی بعض الوقت إلی الطهاره الترابیه أو لا ... و الروایه الشّریفه تدلُّ علی إجزاء الطّهاره الترابیه بالإطلاق کذلک ، لکنَّ إطلاق الدلیل الحاکم - و هو الروایه - مقدَّم علی إطلاق الدلیل المحکوم و هو الآیه الکریمه ، فلا تصل النوبه إلی المعارضه .

و الثانی : إنّ تمسّکه بالدلاله الالتزامیّه للروایه علی الإجزاء ، بعد سقوط دلالتها المطابقیّه بالمعارضه مع الآیه علی الفرض ، موقوفٌ علی تمامیّه القول ببقاء المدلول الالتزامی للدلیل بعد سقوط مدلوله المطابقی ، و أمّا علی مبنی تبعیّه الدلاله الالتزامیه للدلاله المطابقیه فلا یتم .

و الثالث : - و هو العمده فی المقام - إنّ الدلیل علی عدم الإجزاء لیس

الآیه المبارکه - أو لیس الآیه بوحدها - بل صحیحه زراره : «إذا لم یجد المسافر الماء فلیطلب ما دام فی الوقت فإذا خاف أنْ یفوته الوقت فلیتمّم و لیصلّ» (۱)و مدلولها : إنه ما دام الوقت باقیاً فلا تصل النوبه إلی التیمّم ، و هذه الصحیحه توضّح معنی الآیه : أی : و إنْ لم تجدوا ماءً فی تمام الوقت فتیمّموا ... و لیس معناها : و إنْ لم تجدوا ماءً فی زمانٍ و إنْ کان الوقت باقیاً ... فلا إطلاق للآیه ...

فسقط استدلال المحقق الخراسانی و من تبعه کالسیّد الحکیم فی (شرح العروه) (۲) .

و بذلک یظهر معنی الروایه أیضاً ، فإنّ التراب نزّل بمنزله الماء و جعل مصداقاً للطهاره ، فی حال عدم التمکّن من الماء فی تمام الوقت ... فلا معنی للحکومه ...

و تلخّص : إن الحق عدم الإجزاء لمن عجز عن الماء فی قسمٍ من الوقت ... فإنّه لو صلّی بالتیمّم وجب علیه الإعاده ... بل إنّ وظیفته الصبر حتی آخر الوقت ، و الصّلاه مع الطهاره المائیه ... وفاقاً للقائلین بعدم جواز البدار .

هذا ، و قد بحث الاستاذ فی الدوره السابقه عن دلاله الأدلّه العامّه مثل «کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه اللّه» (۳) و مثل «حدیث الرفع» (۴) و مثل «قاعده المیسور» (۵) ... و ثمّ ذکر فی الدوره اللّاحقه أنْ لا مجال لطرح تلک الأدلّه مع وجود صحیحه زراره ، و کان حاصلها عدم جواز البدار ... هذا بالنسبه

ص:۱۸۷

۱- ۱) وسائل الشیعه ۳۶۶/۳ الباب ۱۴ رقم ۳ .

۲- ۲) مستمسک العروه الوثقی ۴۴۲/۴ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۲۱۴/۱۶ بلفظ : التقیّه فی کلّ شیء ... .

۴- ۴) کتاب التوحید : ۳۵۳ رقم ۲۴ .

۵- ۵) غوالی اللآلی ۵۸/۴ برقم ۲۰۶ .

إلى التيمّم .

و أمّا بالنسبه إلى غير التيمّم من الأفعال الاضطراريه ، فلا بدَّ من النظر الدقيق فى أدلَّتها الخاصّه ، فإنْ فقد الدليل الخاص على الحكم فيها وصلت النوبه إلى الأدلَّه العامه . و اللّه العالم .

الأصل العملى

اشاره

قد تقدَّم أنّ الإطلاق الذى تمسّك به فى (الكفايه) ، و كذا المعارضه التى ادّعاها المحقق العراقى ، ممنوعان ، بل المرجع هو النصّ الخاص .

و مع التنزّل عن كلّ ذلك و وصول الأمر إلى الأصل العملى ، فهل المقام مجرى البراءه أو الاشتغال ؟ و هل عندنا هنا أصل مقدّم عليهما ؟

قال بعض المحققين : مقتضى استصحاب وجوب الصّلاه مع الطّهاره المائيّه ، إعاده الصلاه ، فلا تصل النوبه إلى البراءه .

و ذهب صاحب (الكفايه) (۱) و من تبعه كالأصفهانى و الميرزا (۲) إلى البراءه . لكون المورد من صغريات الشک فى التكليف ، و قال العراقى بالاشتغال (۳) ، لكونه من دوران الأمر بين التعيين و التخيير .

فالكلام فى مرحلتين :

۱ - الاستصحاب

المرحله الاولى : فى تقريب الاستصحاب ، لمن صلّى مع التيمّم ثم تمكّن فى بعض الوقت من الماء ، كما قال المحقق الإيروانى فى (تعليقته)

۱- ۱) كفايه الأصول : ۸۵ .

۲- ۲) نهايه الدرايه ۳۹۲/۱ ، أجود التقريرات ۲۸۵/۱ .

۳- ۳) نهايه الأفكار ۲۳۰/۱ .

على الكفايه (1) ، إن الخطاب بالصّلاه مع الطهاره المائيّه متوجّه إلى المكلّف بمجرّد دخول الوقت ، و هو موجود إلى آخره ، فهو وجوب واحد مستمر ، غير أنّه يكون لمن عجز عن الماء فى أول الوقت معلّقاً على وجدانه و التمكّن منه ، و يكون الوجوب فى حقّه فعليّاً و الواجب استقباليّاً ، هذا من جهه الطهاره المائيّه . و من جهه الطهاره الترابيّه ، فإنّ دليله كالروايه : «التيمّم أحد الطهورين» يجعل الطهاره الترابيه للعاجز عن الماء ، فالنتيجه هى التخيير ، و مع فرض عدم الإطلاق الدالّ على وفاء الصّلاه مع الطهاره الترابيه بتمام المصلحه ، يشكّ فى سقوط الواجب المعلّق بإتيان الصّلاه معها ، و إذا عاد الشكّ إلى سقوط الواجب ، جرى استصحاب بقاء وجوب الصّلاه مع الطهاره المائيه ، و هو استصحاب تنجيزى ... و معه لا مجال لغيره من الاصول .

إشكال الاستاذ

و أورد عليه شيخنا دام بقاه :

أوّلاً : إنه من جهه يصرّح بالوجوب التخييرى لمن كان فاقداً للماء فى بعض الوقت و واجداً له فى البعض الآخر ، بين الطهاره المائيه و الطهاره الترابيّه ، و من جههٍ اخرى يقول باحتمال التعيين المقوّم للاستصحاب ، و كيف يمكن الجمع بين هذين الحكمين ؟

و ثانياً : إن وجوب الصّلاه مع الطهاره المائيّه على من أتى بها مع الطهاره الترابيّه ، إنْ كان مطلقاً ، - بمعنى وجود هذا الوجوب سواء أتى بها مع الترابيّه أو لا ؟ - فهو لا يجامع التخيير كما تقدم ، و إنْ كان مقيّداً بعدم الإتيان

1- 1) نهايه النهايه 1/126 .

بهـا مع الترابيه ، كـان موضوع وجوبها مع المائيه مقيّـداً بمن لم يصلّ مع التيمّم ، و حينئـذٍ ، فالمكلّف الـذى صـلّاها مع التيمم ثم تمكّن من الماء خارج عن هذا الموضوع ، و الشرط فى الاستصحاب وحده الموضوع .

و تلخّص : إن الصحيح عدم جريان الاستصحاب ، لعدم اليقين بوجوب الصّلاه مع الطهاره المائيّه بالنسبه للمكلَّف فى أوّل الوقت بالتيمّم ، و مع عدم اليقين السابق بالتكليف لا يجرى الاستصحاب .

أقول :

هذا كلامه فى الدوره اللّاحقه ، أمّا فى السابقه فقد صحّح جريان الاستصحاب التعليقى – لا التنجيزى – ثم عدل عنه كما سيأتى .

٢ – البراءه أو الاشتغال

و بناءً على سقوط الاستصحاب تصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال ، قال المحقق العراقى فى بيان الاشتغال ما هذا توضيحه :

إنّ المفروض قيـام مرتبهٍ من الغرض بالصّـلاه مع الطهـاره المـائيه ، فإنْ كانت الصّـلاه المأتى بها بالترابيه مفوتةً للغرض و لا يبقى مجـال لتحصـيله ، فلاـ أمر بالإعاده ، أمّا مع الشك فى تفويتها ذلك ، و احتمال القـدره على تحصـيل الغرض ، فإن العقل حاكم بالاحتياط ... نظير ما إذا امر بدفن الميّت ، و شكّ فى قابليّه الأرض للحفر ، فإنّ مقتضى القاعده هو الاحتياط .

و بهـذا البيان ينـدفع ما اورد عليه من أنه متى كان الشك فى التّكليف – من جهه فقـد الـدليل أو إجماله أو الشك فى القـدره – جرى أصل البراءه ، و ما نحن فيه مورد للشك فى القـدره . وجه الانـدفاع هو : إن هذا المحقق قد فرض المسأله فى صوره العلم بالغرض و الشك فى القدره على الامتثال ، لا الشك فى التكليف .

قال المحقق العراقی : و لو شک فی أنّ الصّلاه هذه مع الطهاره الترابیّه کانت وافیه بتمام مصلحتها مع المائیّه ، فالحکم هو الاحتیاط ، من جهه المبنی فی صوره دوران الأمر بین التعیین و التخییر ، و ما نحن فیه حینئذٍ من صغریات تلک الصّوره ، لدوران أمر المصلحه بین قیامها بالجامع بین التیمّم و الوضوء ، فهو مخیَّر ، و قیامها بخصوص الصّلاه مع الوضوء ، فعلیه ذلک علی وجه التعیین ... و المختار فی مثله هو الاشتغال .

قال الاستاذ

أمّا من النّاحیه الکبرویّه ، فالمختار وفاقاً لجماعهٍ هو البراءه لا الاشتغال .

و أمّا من الناحیه الصغرویّه ، فإنّ ما نحن فیه لیس من صغریات دوران الأمر بین التعیین و التخییر - و لذا قال فی (الکفایه) هنا بالبراءه مع ذهابه فی الکبری إلی الاشتغال - و ذلک : لما تقدَّم فی کلام المحقق الخراسانی من أنّ الأمر هنا دائر بین الصّلاه مع التیمم فی أوّل الوقت ثم الإتیان بها مرّهً اخری مع الوضوء فی آخره ، و بین الانتظار و الصّلاه مع الوضوء فی آخره ... إذن ، عندنا یقینٌ بوجوب الصّلاه مع التیمّم فی أول الوقت ، و الشک فی أنّه هل یجب علیه بالإضافه إلی ذلک - الإتیان بالصّلاه فی آخر الوقت بالطهاره المائیه أو لا ؟ فإن وجب ضمّ ذلک ، کانت الصلاتان معاً عِدلاً للصّلاه مع الطهاره المائیّه المأتیّ بها منفردهً فی آخر الوقت ... فیرجع الشک حینئذٍ إلی وجوب هذه الإضافه بعد الصّلاه مع التیمّم ، و هذا من الشک فی أصل التکلیف ، و هو مجری البراءه .

فظهر : أن الصحیح هو أن المقام - وفاقاً لصاحب (الکفایه) و أتباعه - من موارد الشک فی التکلیف ... و الأصل الجاری فیه هو البراءه . و لیس من موارد

دوران الأمر بین التعیین و التخییر لیجری الاشتغال کما علیه العراقی أو البراءه کما علیه فی (المحاضرات) .

و أمّا ما ذکره المحقق العراقی من إرجاع المقام إلی صوره الشک فی القدره ، و حکم العقل فیها بلزوم الاحتیاط ، نظیر مسأله دفن المیت و الشک فی القدره علی حفر الأرض ، ففیه :

إنّ حکم العقل بلزوم الاحتیاط تحصیلاً للغرض ، إنما هو حیث یُعلم بالغرض ، بحیث لو فات لکان المکلَّف مقصّراً ، کما فی مسأله دفن المیت ، و لکنّ کلّ موردٍ علم فیه بعدم ارتباط فوت الغرض بالعبد ، بل علم باستناد فوته إلی المولی ، فلا حکم للعقل بلزوم الاحتیاط فیه ، و ما نحن فیه من هذا القبیل ، لأنّ المفروض تجویز المولی البدار إلی الصّلاه مع الطهاره الترابیّه ، حتّی مع وجود المصلحه الزائده فی الطهاره المائیّه المحتمل فوتها بالإتیان بالصّلاه مع التیمّم ، و لمّا کان هذا الفوت مستنداً إلی تجویز المولی ، فلا حکم للعقل بلزوم الاحتیاط .

و تلخّص : إنه لا مانع من جریان البراءه ، فالمورد لیس من موارد حکم العقل بالاحتیاط ، کما لیس من موارد دوران الأمر بین التعیین و التخییر ، بقطع النظر عن المبنی فی الکبری .

و هل البراءه محکومه بالاستصحاب التعلیقی ؟

و تبقی نظریّه السید الحکیم ، فإنه قال بجریان الاستصحاب التعلیقی فی المقام (1) ، و بحکومته علی البراءه ، و تقریب ذلک :

إنّ هذا المکلَّف لو لم یأت بالصّلاه مع التیمّم فی أوّل الوقت ، لوجب

۱- ۱) حقائق الأصول ۲۰۱/۱ .

عليه الإتيان بها مع الوضوء عند التمكن من الماء ، و هذه قضيّه تعليقيّه ، و حيث أتى بالصّلاه مع التيمّم ، و شككنا فى سقوط وجوبها مع الوضوء بها عنه ، جرى استصحاب بقاء الوجوب ، كالمثال المعروف فى الاستصحاب التعليقى و هو : العنب إذا غلى يحرم ، حيث الحرمه معلّقه على غليان العنب ، فلو زالت العنبيّه و حصل الغليان و شككنا فى بقاء الحكم المعلّق ، استصحب و أصبح فعليّاً بتحقّق الغليان .

قال الاستاذ

و فيه بحث ، أمّا من جهه الكبرى ، فالاستصحاب التعليقى محلّ كلامٍ بين الأعلام .

و المهم جهه الصغرى ، و ما نحن فيه ليس من صغريات هذا الاستصحاب ، لأنّ المناط فيه أن يكون التغيّر الحاصل قبل الشرط فى حالٍ من حالات الموضوع المستصحب لا ـ فى مقوّماته ، و فى المثال المعروف قد تبدّلت حاله الموضوع من العنبيّه إلى الزبيبيّه . أمّا فى المقام ، فوجوب الصّلاه مع الطهاره المائيّه له شرطان ، أحدهما : التمكّن من الماء فى الوقت ، و الآخر :

عدم الإتيان بالصّلاه مع التيمّم ، ففى ناحيه الموضوع المستصحب – و هو وجوب الصّلاه كذلك – يعتبر هذان الشرطان ، وعليه ، فلو صلّى مع التيمم – كما هو المفروض – فقد انتفى أحد الشرطين ، فلم يحرز بقاء الموضوع ...

و تلخّص : إن أصل الموضوع و وجوده غير محرز ، بخلاف المثال ، فهناك الموضوع موجود و قد زال وصف العنبيّه عنه ، فهو حينئذٍ مجرى الاستصحاب التعليقى على المبنى ، و موردنا ليس من موارده ، لعدم تماميّه أركانه .

ص:١٩٣

خلاصه البحث

إن الصلاه مع التيمّم بدل عن الصّلاه مع الطهاره المائيه ، - و ليسا فی العرض کالصّلاه قصراً أو تماماً - و إذا کانت بدلاً ، فالمعتبر فقدان الماء فی تمام الوقت ، لا الاضطرار فی بعضه ، و بمجرَّد التمکّن من الماء فی بعضه یمتنع وصول النوبه إلی البدل ، شرعاً و عقلاً ... و المشهور بین الفقهاء هو عدم جواز البدارِ ، و عدم الإجزاء .

و جمع بعضهم بین النصوص المختلفه بحمل الإعاده علی الاستحباب ، غیر تام ، إذ لیس الجمع بین «یعید» و «لا یعید» جمعاً عرفیّاً ، و مع استقرار المعارضه ، فالمرجّح أخبار عدم الإجزاء ، لأنّها مخالفه للعامّه ، لکون معظمهم علی الإجزاء .

هذا تمام الکلام علی الإعاده .

و أمّا حکم القضاء بالنسبه إلی من أتی بالعمل الاضطراری ، کالصّلاه مع التیمّم ، ثم تمکّن من العمل الاختیاری بعد انقضاء الوقت ، فمقتضی الأدلّه العامّه اللّفظیه - کالآیه المبارکه : «فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء ...» و الرّوایه : «التیمّم أحد الطهورین» - هو الإجزاء .

فإنْ وصلت النوبه إلی الأصل العملی ، فهل هو البراءه أو الاشتغال ؟

تفصیل للمحقق الأصفهانی

قال المحقق الأصفهانی بالتفصیل ، بأنّ وجوب القضاء إنْ کان بأمر جدید - لکون موضوع الدلیل هو «الفوت» - فالأصل هو البراءه ، لأنْ المفروض عدم القدره علی الطّهاره المائیّه فی الوقت کلّه ، فلا یصدق عنوان «فوت الفریضه» . و کذا بناءً علی القول بأن المراد من «الفوت» هو «فوت ملاک

الفريضه» فإن فوته مشكوك فيه ، و حينئذٍ يكون التمسّك ب «من فاتته الفريضه فليقضها كما فاتته» تمسّكاً بالدّليل فی الشبهه الموضوعيه .

و إنْ كان وجوب القضاء بالأمر الأوّل ، فالأصل هو الاشتغال ، لجريان الاستصحاب هنا – بخلاف ما لو كان بأمر جديد ، فإنّه لا يجری استصحاب عدم الإتيان بالواجب فی الوقت ، لأنه بالنسبه إلی عنوان «الفوت» أصل مثبت ، لكونه عنواناً وجوديّاً – لأنَّ الأمر الأوّل لم يمتثل ، و لو شكّ فی امتثال الواجب بالإتيان بالصّلاه مع التيمم ، استصحب عدم تحقّق الامتثال .

لكنّ القول بأن القضاء هو بالأمر الأوّل خلاف التحقيق .

نقد الاستاذ

و أشكل الاستاذ : بأنْ هذا الاستصحاب كيف يجری مع اليقين بعدم الإتيان بالصّلاه مع الطهاره المائيه فی الوقت ؟ ، و أين الشك كی يتمسّك بالاستصحاب ؟ بل إن صوره المسأله مع عدم الشك فی عدم الإتيان هی :

الشك فی وفاء هذا العمل الاضطراری بتمام مصلحه العمل الاختياری ، لكنْ لا يجری أصاله عدم الوفاء به ، لأنه أصل مثبت ، لأن وجوب القضاء لازم عقلی له .

و الحاصل : إن الحكم فی القضاء لا يكون أشدّ من الحكم فی الإعاده ، و قد قال المحقق الأصفهانی هناك بالبراءه ، لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، و إذا كان القضاء بالأمر الأوّل فلا يعقل الاشتغال ، لأن المفروض عدم اشتغال ذمّته بالصّلاه مع الوضوء بل مع التيمم ، و قد أتی بالواجب . نعم لو فرض كونه مكلَّفاً بالصّلاه مع الوضوء ، و لم يأت بها مع التيمّم حتی خرج الوقت ، ثم شك فی إتيانه بالواجب ، كان القضاء بالأمر الأوّل ، و جری الاستصحاب ، لكنّ

هذا خارج عن البحث .

و على الجمله ، فقوله بجريان أصاله عدم الإتيان بالعمل الاختيارى غير تام .

و أمّا أن موضوع القضاء هو «الفوت» ففيه : إن موضوع القضاء هو «عـدم الإتيان» و ليس «الفوت» و إنْ اشـتهر بين المتأخرين من الأعيان ، و التفصيل فى الفقه .

فالأصل الجارى فى المقام هو البراءه ، لو وصل الأمر إلى الأصل العملى .

هذا تمام الكلام فى المسأله الثانيه .

ص:۱۹۶

المسأله الثالثه: فی إجزاء الأمر الظاهری عن الواقعی و عدمه

اشاره

إذا وقع الامتثال لأمرٍ ظاهری ثم انکشف الخلاف ، فهل العمل المأتی به مجزٍ عن الواقع أو لا ؟

فی هذا المقام أقوال عدیده :

١ - الإجزاء مطلقاً .

٢ - عدم الإجزاء مطلقاً .

٣ - التفاصیل ، و المهمّ منها تفصیل (الکفایه) بین الاصول فالإجزاء و الأمارات فعدم الإجزاء .

و اعلم أنه :

تارهً : الشبهه موضوعیه ، سواء کان موضوع الحکم شیئاً خارجیّاً ، کالصعید بالنسبه إلی التیمّم ، أو حکماً شرعیّاً کالطهاره بالنسبه إلی الصّلاه .

و اخری : الشبهه حکمیّه .

و أیضاً : تارهً : یکون الحکم الظاهری بأصل - محرز أو غیر محرز - و اخری : بأماره ، و ثالثه : بالقطع .

و أیضاً : تارهً : یکون کشف الخلاف بالقطع ، و اخری : بالأصل ، و ثالثه :

بالأماره .

ص:١٩٧

و لا بدَّ من البحث فی جمیع هذه الشقوق بمقتضی الأدلّه الأولیّه ، ثمّ بمقتضی الأدلّه الثانویه ، لنعرف حدّ دلاله الدلیل الظاهری ، و أنّه إذا قـام - مثلًا - علی الطّهاره ، فهل یترتَّب علیه الأثر فی ظرف الشک أو الجهل بالحکم الواقعی فقط ، بحیث یکون مجزیاً إن لم ینکشف وقوع العمل علی خلاف الواقع ، فلو انکشف ذلک وجب إعادته ، فهو محـدود بهـذا الحد ، أو أنه لیس بمحدودٍ به ، بمعنی أنه یکون مجزیاً و لا تجب إعادته ، نعم ، یجب العمل طبق الواقع المنکشف من حین انکشافه فی الصّلوات الآتیه مثلاً ؟

رأی المحقق الخراسانی

و عمـده الکلام هو مورد قیام الأصل أو القاعـده ، و قیام الأماره ، علی الموضوع أو الحکم ، ثم انکشاف الخلاف ، و لـذا جعل صاحب (الکفایه) البحث أوّلاً : فی قیام الأصل ، ثم فی قیام الأماره ، فقال ما حاصله :

لو قـام الأصـل علی موضوع التکلیف لیفیـد تحقّق مـا هو شـرط التکلیف أو جزء التکلیف ، کقاعـده الطهـاره أو قاعـده الحلّ أو استصحابهما فی وجهٍ قوی (۱) ، کان مجزیاً عن الواقع ، فلو صـلّی فی ثوبٍ مشکوک الطهاره استناداً إلی القاعده ، أو مشکوک فی کونه حلالاً استناداً إلی أصاله الحلّ ، أو استصـحابهما - فی وجهٍ قوی - ثم انکشف نجاسه الثوب أو عـدم حلیّته ، فالصّلاه صحیحه مجزیه عن الواقع ، لکنْ لا یصلّی فیه فیما بعد .

و استـدلّ علی الإجزاء هنا بحکومه الـدلیل القائم علی الأصل و القاعـده علی دلیل الاشتراط ، یعنی : إن قوله علیه السـلام : «کلّ شیء نظیف حتی تعلم

۱- ۱) قوله «فی وجه قوی» إشـاره إلی وجود الخلاف فی الاستصـحاب بأنه أصلٌ أو أمارهٌ ، و علی الأوّل هل یفیـد حکماً بعنوان جعل المماثل أو لا یفید إلّا المنجزیه . فعلی أنه أصلٌ و جعل للحکم المماثل یدخل فی البحث .

أنه قذر» (۱) و «كلّ شىء لك حلال» (۲) و عموم قوله «لا ـ تنقض اليقين بالشك» (۳)بناءً على جريانه هنا ، يكون حاكماً على دليل اشتراط الطهاره أو الحليّه فى لباس المصلّى ، أى يكون موسّعاً لدائره الشرط ، فيكون الثوب واجداً للطهاره أو الحليّه ، لأن المقصود منهما هو الأعم من الطهاره و الحليّه الواقعيه و الظاهريه . (قال) : فانكشاف الخلاف فيه لا ـ يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه .

فيكون حال ما نحن فيه حال «التيمّم أحد الطهورين» بالنسبه إلى «لا صلاه إلّا بطهور» ، حيث أنّ الروايه تقول بأن «الطهور» أعمّ من الماء و التراب ، و لذا تكون الصّلاه مع التيمم مجزيةً تماماً كالصّلاه مع الوضوء ، و لو انكشف الخلاف حكم بصحّه الصّلاه .

و هذا مسلك الخراسانى و من تبعه كالعراقى و البروجردى فى معنى «التيمّم أحد الطهورين» ، فهم يقولون بأنَّ تبدّل حال المكلَّف من «فقدان الماء» إلى «وجدان الماء» لا يوجب إعاده الصّلاه ، كما لا يوجب إعادتها لو تبدّل حاله من «المسافر» إلى «الحاضر» .

هذا كلامه فى الاصول الجاريه فى الموضوعات ، سواء كانت الموضوعات أشياء تكوينيه ، كالصعيد و نحوه ، أو أحكام شرعيه ، كالطهاره و نحوها .

أمّا فى الأمارات ، فقد قال بالتفصيل بين القول بالطريقيّه و القول بالسببيّه .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۴۶۷/۳ ، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات ، رقم ۴ .

۲- ۲) وسائل الشيعه : ۸۹/۱۷ ، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به ، رقم ۴ .

۳- ۳) وسائل الشيعه ۲۴۵/۱ ، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ۱ .

أمّا على الطريقيّه (۱) فقـال بعـدم الإـجزاء . (قال) : فإنّ دليل حجيّته حيث كان بلسان أنه واجـد لِما هو شـرطه الواقعی ، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كـذلک ، بل كان لشـرطه فاقـداً . يعنی : إن دليل اعتبار خبر الواحد - مثلاً - لا يفيد الجعل ، و كذا البيّنه ، فلو قامت البينه - مثلاً - على طهاره الثوب أو جاء خبر ثقه ، كان مقتضـی قوله عليه السـلام «لا عـذر لأحـدٍ من موالينا فی التشـكيک فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (۲) أو أدلّه اعتبـار البيّنه : أنّ هـذا طريق كـاشف عن الطهـاره ، و لا دلاله فيه على جعلٍ من قبل الشارع للطّهاره - بخلاف قاعده الطهاره مثلاً ، فهناک جعل شرعی للطّهاره - فبارتفاع الجهل و انكشاف الواقع يظهر أنه لم يكن الثوب طاهراً بل كان فاقداً للطهاره ، فلا إجزاء (۳) .

و أمّـا على السببيّه ، فقـد ذكر أربع صور - كصور الأـمر الاضـطراری - لأنه بناءً على هـذا القول تحصل المصـلحه فی المتعلَّق - بخلاف الطريقيه حيث لا مصلحه فيه - و حينئذٍ فتارهً : تكون المصلحه المتحقّقه بقيام الأماره وافيهً بتمام مصلحه الواقع ، و اخرى : لاـ تكون وافيه . و على الثـانی : تاره يكون المقـدار الباقی من المصـلحه ممكن الاستيفاء ، و اخرى : لا يمكن استيفاؤه ، و على الأـوّل : تارهً المصـلحه لزوميّه ، و اخرى نـدبيّه . (فقال) رحمه اللّه : فيجزی لو كان الفاقـد معه فی هـذا الحال كالواجـد فی كونه وافيـاً بتمام الغرض ، و لا يجزی لو لم يكن كـذلک ، و يجب الإتيان بالواجـد لاستيفاء الباقی إن وجب و إلّا لاسـتحبّ ، هـذا مع امكان استيفائه و إلّا فلا مجال لإتيانه .

و أمّا لو شک - و لم يحرز أنّ حجيه الأماره على وجه الطريقيّه أو

۱- ۱) و هذا هو مختاره هنا و فی مواضع أُخر ، و إنْ اشتهر عنه القول بالمنجّزيه و المعذّريه .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۱۵۰/۲۷ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم ۴۰ .

۳- ۳) قال الاستاذ : و بناءً على المنجزيه أيضاً لا إجزاء ، لأنّ المجعول هو المنجزيه و المعذريه فقط .

السببيّه ، فمقتضى القاعده عدم الإجزاء (قال) : فأصاله عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعاده فى الوقت .

فإنْ قيل : هذا الأصل معارض باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع - و هو النجاسه - فعليّاً عند قيام الأماره على الطهاره ، و حينئذٍ يحكم بالإجزاء .

(قال) : هذا لا يجرى ، و لا يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت ، و قد علم اشتغال ذمّته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى .

هذا بالنسبه إلى الإعاده فى الوقت .

و أمّا القضاء ، فلا يجب ، بناءً على أنه فرض جديد ... و إلّا فهو واجب ...

هذا ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه اللّه فى هذه المسأله .

اندفاع إشكال الإيروانى

و بما ذكرنا فى توضيح التفصيل المذكور عن صاحب (الكفايه) ، يتّضح اندفاع إيراد المحقق الإيروانى فى (التعليقه) (۱) بعدم الوجه فى التفصيل بين مقتضى الاصول و مقتضى القول بالسببيّه فى الأمارات ، و أنه كان على (الكفايه) أن يذكر الصّور الأربع فى الاصول كما ذكرها بناءً على السببيّه ، و ذلك : لما تقدَّم من أن الأصل إذا جرى فلا يُوجد مصلحةً فى المتعلَّق ، بخلاف الأماره - بناءً على السببيّه - فهى تأتى بالمصلحه فيه ، إذ الأصل لا مصلحه فيه إلّا فى جعله ، و تلك المصلحه هى التسهيل على المكلَّفين كما فى قاعده الطهاره ، أو التضييق كما فى أصاله الاحتياط ، فإنّ ملاكه هو التحفّظ على الواقع بالإتيان بالمحتملات ، و لا توجد مصلحه فى نفس المحتملات ، و كذلك البراءه ، فإنّها توسعه و تسهيل على المكلّفين .

۱- ۱) نهايه النهايه ۱۲۷/۱ .

و الحاصل : إن الاصول إذا قامت لا تصيّر المتعلّق ذا مصلحهٍ و ملاک ، بخلاف الأماره - بناءً على السببيّه - فإنّها إذا قامت ، كان المتعلّق ذا مصلحه ، و حتى بناءً على المصلحه السلوكيّه التی صوّرها الشيخ الأعظم ، لا يكون المؤدى ذا مصلحه ، فكيف بمسلك الأشاعره ؟

فما ذكره - رحمه اللّه - لا يتوجّه على تفصيل (الكفايه) .

إشكالات الميرزا و الكلام حولها

اشاره

و نقل الاستاذ دام بقاه عن الميرزا (۱) خمسه إشكالات على (الكفايه) ، فيما ذهب إليه من الإجزاء ، فأجاب عن ثلاثهٍ منها ، و أثبت اثنين ، و ناقش المحقق الأصفهانی فيما ذكره جواباً عنهما :

الإشكال الأوّل

إن صاحب (الكفايه) لا يرى حكومه أدلّه الاصول على أدلّه الأحكام الأوّليّه ، فهو لا يرى تقدّم أدلّه «لا ضرر» مثلًا على أدلّه الأحكام و العناوين الأوّليّه ، كما لا يرى حكومه الأمارات على الاصول العمليّه ، و السرّ فی قوله بعدم الحكومه فی تلک الموارد هو : أنه يرى ضروره شارحيّه الدليل الحاكم بالنسبه إلى المحكوم ، و لا شارحيّه لأدلّه لا ضرر و لا لأدلّه الأمارات ... و إذا كان هذا هو المناط ، فإنّه لا شارحيّه لدليل قاعده الطهاره بالنسبه إلى الأدلّه التی اعتبرت الطهاره و الحليّه فی لباس المصلّی ، و حينئذٍ ، كيف تتم الحكومه التی استند إليها هنا ؟

أجاب الاستاذ

بأنّه كان ينبغی الدقّه فی سائر كلمات المحقق الخراسانی فی (الكفايه) و

۱- ۱) أجود التقريرات ۲۸۷/۱ - ۲۸۹ .

(حاشیه الرسائل) ، فهو و إنْ خالف الشیخ الأعظم فی حقیقه الحکومه ، إلّا أنه فی تعلیقته علی کلام الشیخ فی باب التعادل و التراجیح ، حیث ذکر الشیخ کون الحکومه بنحو الشرح و التفسیر ، مثل «أی» و «أعنی» و نحو ذلک ، قال رحمه اللّه : الحکومه تتحقّق بکون الدلیل الحاکم معمّماً لموضوع الدلیل المحکوم أو مضیّقاً لدائرته ، و قد صرّح هناک بتقدّم أدلّه الأمارات بالحکومه علی أدلّه الاصول من جهه رفعها لموضوعها و هو الشک و الجهل ، لأن الجهل مأخوذ فی موضوع أدلّه الاصول و أدلّه الأمارات تفید الإحراز ، و لا یلزم فی الحکومه انعدام موضوع المحکوم من جمیع الجهات .

و أیضاً : فقد قال فی مبحث الاستصحاب بحکومه الأمارات علیه ، و صرّح بأنَّ الأمارات حاکمه علی جمیع الاصول (۱) .

و بالنسبه إلی حکومه «لا ضرر» ، فإنّه - فی بحث التعادل و التراجیح من (الکفایه) فی کلامٍ له ناظرٍ إلی کلام الشیخ فی معنی الحکومه - یصرّح بحکومه لا ضرر علی أدلَّه الأحکام . و کذلک فی آخر مبحث البراءه من (الحاشیه) حیث یورد کلام الفاضل التونی ، فهناک أیضاً یصرّح بأنّ وزان «لا ضرر» وزان « فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ » (۲)، فالإشکال المذکور من المیرزا فی غیر محلّه .

الإشکال الثانی

إن الحکومه إنما تتحقّق لو جعلت الطهاره و الحلیّه من قبل ، ثم جاء الدلیل علی کونهما أعمّ من الواقعیّه و الظاهریه ، و لکنّ قاعدتی الطهاره و الحلّ

۱- ۱) الحاشیه علی الرسائل : ۲۳۶ ، ۲۵۷ .

۲- ۲) سوره البقره : ۱۹۷ .

لا يفيدان الأعميّه بل فيهما جعلٌ للطهاره و الحلّ ، و إذا كان لسانهما ذلك فلا حكومه .

أجاب الاستاذ

بأنّ هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمّل فی كلماته فی (الكفايه) و فی (الحاشيه) ! و معنی كلامه فی (الكفايه) فی هذا المقام هو : إن الدليل الأوّلی لفظه : «لا صلاه إلّا بطهور» ، و مفاد قاعده الطهاره : إن مشكوک الطهاره طاهر .

و يقول رحمه اللّه فی (الحاشيه) فی مباحث الاستصحاب و التعادل و التراجيح - خلافاً للشيخ - بأنّ مناط الحكومه ليس الشرح و التفسير للدليل المحكوم ، بل جعل الفرد لموضوع ذاک الدليل ، فإذا أفاد الدليل الأوّلی شرطيه الطهاره للصلاه ؛ فالقاعده مفادها أن الشیء المشكوک فی طهارته طاهر ، فتصح الصلاه فيه ، فكان وزانهما وزان «أكرم العلماء» و «ولد العالم عالم» ... فصاحب (الكفايه) يری أن لسان دليل القاعده لسان التعميم .

الإشكال الثالث

إن ما ذكره وجهاً للإجزاء فی مورد الاصول يجری فی مورد الأمارات بالأولويّه ، لأن فی مورد الاصول ليس إلّا التعبّد بالعمل ، أمّا فی الأمارات ، فالشارع يجعل الإحراز و الطريقيه إلی الواقع ، فيكون المصلّی مع الثوب المشكوک فی طهارته - القائم علی طهارته الأماره - قد صلّی مع الطهاره المحرزه ، و مقتضی ذلک هو الإجزاء ، فلا وجه للتفصيل بين الاصول و الأمارات .

أجاب الاستاذ

بأنّ مفاد دليل القاعده جعل الشرط و هو الطهاره و الحليّه ، و إذا جعل

بالأصل الشرطُ كان الإجزاء على القاعده ، لأن العمل أصبح واجداً للشرط ببركه «كلّ شيء لك طاهر» أو «حلال» ، بخلاف الأماره ، فلو قامت البيّنه على الطهاره ، لم يكن مفادها جعل الطهاره فى الثوب ، فالأصل يفيد الطهاره و الأماره تفيد إحراز الطهاره لا نفس الطهاره ... و الإحراز ينعدم بكشف الخلاف كما هو واضح ، فالأصل يثبت الشرط و الأماره لا تثبته ... و هذا هو الفرق ، و التفصيل سالمٌ عن هذا الإيراد .

هذا تمام الكلام فى الإشكالات الثلاثه .

الإشكال الرابع

إن موضوع الأصل قد اخذ فيه الشك فى الواقع ، فقاعده الطهاره جاعلهٌ للطهاره للشيء ، لكنّ موضوع هذه القاعده هو الشك فى الطهاره الواقعيّه ، و كذا الحال فى أصاله الحلّ ، و من الواضح أنّ كلّ حكمٍ مجعول فهو فى مرتبه متأخّره عن موضوعه ، فتكون الطّهاره و الحليّه متأخّرتين رتبهً عن الشكّ فى الحليّه و الطهاره الواقعيّتين ، ثم إنّ هذا الشك متأخّر عن نفس الطهاره و الحليّه الواقعيّتين .

و على هذا ، فالمجعول فى الاصول – و هو التوسعه فى الواقع و كون الطهاره أعم من الواقعيّه و الظاهريه – متأخّر عن الواقع بمرتبتين ، و مع هذا التأخّر ، كيف تتحقق التوسعه و الحكومه ؟

و بعباره أخرى : إن من الشروط التى اعتبرها الشارع فى لباس المصلّى هو الطهاره ، فإذا تحقّق هذا الشرط تمّ الإجزاء و إلّا فلا ، و تحقّقه بالحكومه – كما ذكر فى (الكفايه) – يتوقّف على كون الدليل الحاكم فى مرتبه الدليل المحكوم . و حينئذٍ ، يتحقّق الشرط بالتعميم و التوسعه الحاصله بالحكومه ، كما

هو الحال فی مثل «الطواف بالبیت صلاه» ، لکن دلیل قاعده الطهاره لیس فی عَرض دلیل اعتبار الطهاره ، بل هما فی الطول کما تقدَّم ، و مع الطولیّه یستحیل الحکومه ، و الإجزاء محال .

دفاع المحقق الأصفهانی عن الکفایه

و حاول المحقق الأصفهانی (۱) الدفاع عن رأی (الکفایه) فقال : بأنّ هذا الإشکال إنما یرد لو ارید الواقع واقعاً ، لکنّ ذلک لیس بلازمٍ ، بل یکفی تعمیمه عنواناً ، و هذا مفاد قاعده الطهاره ، فإن مفادها جعل الطّهاره العنوانیه ، و حینئذٍ ، تترتّب علی هذه الطهاره آثار الطهاره الواقعیّه ، و منها صحه الصّلاه ، فتصحّ الصّلاه معها کما تصحّ مع الطهاره الواقعیّه .

جواب الاستاذ عن الدفاع

و أورد علیه الاستاذ : بأنّ عنوان الشیء غیر الشیء ، فالطهاره العنوانیّه مغایره للطّهاره ، و إذا کان الأثر یترتب علی الطهاره العنوانیّه فإنّما هو إلی زمان وجودها المتفرّع علی الشک فی الطّهاره الواقعیه ، و بمجرّد زوال الشک فلا یبقی موضوع للطهاره العنوانیّه ، و إذ لا موضوع فلا حکم ، لاستحاله بقاء الحکم بعد زوال الموضوع ، و حینئذٍ یبقی إطلاق دلیل الطّهاره الواقعیه بوحده .

و حاصل إشکال المیرزا هو : إن الحکومه و ترتّب الأثر علی الطهاره الظّاهریه - أو العنوانیه کما یقول المحقّق الأصفهانی - إنما یکون ما دام الشک موجوداً ، أمّا مع زواله و انقضاء ظرف الشک و انکشاف الخلاف ، فلا دلیل علی کفایه العمل بالأمر الظاهری .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳۹۳/۱ .

فما ذكره المحقق الأصفهانی غیر دافع للإشکال .

الإشكال الخامس

إنه لو تمّت هذه الحکومه - کما یقول صاحب (الکفایه) - لترتّب الأثر فی جمیع الأبواب و المسائل ، لا فی خصوص الصّلاه فی الثوب المشکوک فی طهارته ، فلا بدّ من إجراء قاعده الطهاره فی المغسول بالماء الطاهر ظاهراً بحکم القاعده ، و القول بطهارته بعد انکشاف الخلاف ، و الحال أنه لا یلتزم بهذا !

و أیضاً : فی قاعده الحلّ فی الموارد المشابهه ، و کذلک فی الاستصحاب مثلاً ، فلو شک فی بقاء ملکیّه زید للکتاب ، و استصحبت الملکیه ، ثم اشتری منه و انکشف الخلاف ، فهل یقول صاحب (الکفایه) ببقاء المعامله ؟

و الحاصل : إنْ کانت الحکومه هذه واقعیّةً ، فهی تجری فی کلّ باب و فی کلّ مسألهٍ ، و التخصیص لا وجه له ، و لکنّه لا یلتزم بذلک و لا غیره من الفقهاء ، و هذا یکشف عن کونها ظاهریةً ، و الحکومه الظاهریّه تزول بزوال الشک و انکشاف الخلاف .

دفاع المحقّق الأصفهاني

و أجاب المحقّق الأصفهاني رحمه اللّه : بأنّ الاعتبارات علی قسمین ، منها : ما یکون فعلیّته منوطاً بالوصول ، و ما لم یصل الاعتبار إلی المکلَّف أمکن للمعتبر أن یعتبر علی خلاف ذاک الاعتبار ، و من ذلک : البعث مثلاً ، فإنه ، و کذا الزجر ، إنما یکون فعلیّاً إذا وَصَل ، و إلّا فلا باعثیّه و زاجریّه ، ففعلیّه ذلک تدور مدار الوصول ، لذا یمکن للمولی أنْ یأمر بشیء و یجعل - فی ظرف شک العبد فی الأمر - حکماً علی خلافه ، لأنه فی ظرف الشک فی

الأمر ، لا باعثيّه لذلك الأمر حتى لو كان واقعيّاً ، لأنه غير واصل إلى العبد و مشكوك فيه .

و منها : ما ليس فعليّته دائراً مدار الوصول ، كالملكيّه و النجاسه مثلاً ـ و لذا لا يعقل اعتبار ملكيّه الدار لزيد ، و اعتبارها مع الجهل بذلك لعمر و ...

و كذا النجاسه ...

(قال) و بهذا يندفع ما أورده الميرزا على (الكفايه) من النقض : بأنّ لازم حكومه قاعده الطّهاره هو طهاره الملاقى للنجس حتّى بعد انكشاف الخلاف ، و ذلك : لأنَّه لمّا لم تكن فعليّه النجاسه متقوّمةً بالوصول ، كان معنى القاعده هو ترتيب آثار الطّهاره كالصّلاه فى هذا الثوب ، أمّا أن يقال بطهاره الملاقى للنجس فلا ، لأنَّ الشارع لا يجعل الطهاره فى النجس كى يكون ملاقيه طاهراً ، لأنّ النجاسه ليست من الأحكام المتقومه بالوصول ، بل هى حكم واقعى سواء علم به أو لا .

و الحاصل : إن مفاد القاعده ترتيب آثار الطهاره على الثوب بالقدر غير المخالف لأثر النّجاسه الواقعيه ، لذا يلزم التفكيك فى ترتيب الآثار بين صحّه الصّلاه فى الثوب مثلاً ، و بين حكم الملاقى للنجس .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاه : بأنّ ظاهر قاعده الطّهاره – و كذا قاعده الحلّ – هو جعل نفس الطّهاره و الحليّه ، لا جعل الأحكام و الآثار ، حتى يفصَّل بينها كما ذكر . و ما نصَّ عليه من امتناع جعل الطّهاره مع وجود النجاسه الواقعيّه معناه رفع اليد عن الدليل و ما هو ظاهر فيه فى مقام الإثبات ، و هذا غير جائز إلّا ببرهانٍ عقليّ يقتضى ذلك ، و لا برهان من العقل ، لأنَّ المحقق الأصفهانى

من القـائلين بعـدم التضـاد بين الأحكـام ، لكونهـا جميعـاً وجودات اعتبـاريّه ، و التضاد من لوازم الامور الواقعيّه ، و لقـد نصّ فى الجمع بين الحكمين الظاهرى و الواقعى على أنْ لا تضاد بين الأحكام أنفسها ، بل التضادّ يكون إمّا بين مبادئ الأحكام و عللها ، أو بين المعلولات ، فهو إمّا فى المبـدإ - أى مرحله الملاك - و إمّا فى المنتهى - أى مرحله الامتثال - ، و فيما نحن فيه لا يوجد التضـاد أصـلًا ، أمّـا فى المبـدإ ، فلأنّ النجـاسه الواقعيّه ملاكهـا وجود المفسـده فى نفس الموضوع ، و الطّهاره الظاهريه ملاكها المصلحه فى الجعل و الاعتبار ، فلم تجتمع المصلحه و المفسده فى شيء واحدٍ فلا يلزم التضاد .

و أمّـا فى المنتهى فكـذلك ، لأنّه ما دام الشك موجوداً فالنجاسه الواقعيه غير محرزه ، فلا يترتب عليها وجوب الاجتناب ، و إذا زال الشك فلا موضوع للحكم الظاهرى ، و وجب الاجتناب الذى هو أثر النجاسه الواقعيّه .

إذن لا تضاد ، لا فى مرحله الملاک ، و فى مقام الامتثال .

وعليه ، فلا مانع من الحكم الظاهرى فى مقام العمل و الامتثال ما دام موضوعه موجوداً .

نعم ، إنمـا يتم الـدفاع على مبنى المحقق الخراسـانى القائل بوجود التضاد بين الأحكام أنفسـها ، و يكون الإشـكال عليه بما ذكر إشكالاً مبنائيّاً .

إشكال المحاضرات

و فى (المحاضرات) (۱) الإشـكال عليه حلّاً ، بعـد النقض بما تقدَّم : إنّ قاعدتى الطّهاره و الحليّه و إنْ كانتا تفيدان جعل الحكم الظاهرى فى مورد الشك فى الواقع و الجهل به ، من دون نظر إليه ، إلّا أن ذلک مع المحافظه على

۱- ۱) محاضرات فى أصول الفقه ۲/۲۵۵ .

الواقع ، بدون أنْ يوجب جعله فى موردهما انقلاباً و تبديلًا له أصلًا .

(قال) و السبب فى ذلك : ما حققناه فى مورده من أنه لا تنافى و لا تضاد بين الأحكام فى أنفسها ، ضروره أن المضادّه إنما تكون بين الامور التكوينيّه الموجوده فى الخارج ...

قال الاستاذ

قد ظهر أنّ هذا مسلك المحقق الأصفهانى ، و أنه هو الأصل فى هذا التحقيق ، لكنَّ صاحب (الكفايه) يذهب إلى وجود التضادّ بين الأحكام فالإشكال عليه بعدمه إشكال مبنائى كما عرفت .

و أمّا قوله فى ذيل كلامه : «فالأحكام الظّاهريه فى الحقيقه أحكام عذريّه فحسب ، و ليست أحكاماً حقيقيّه فى قبال الأحكام الظاهريّه ...» (۱) .

ففيه - مع احتمال كون الكلمه من المقرّر لا منه - أنه منافٍ لما ذهب إليه فى مسأله الجمع بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى ، من وجود الحكم المجعول من ناحيه الشارع فى مورد الحكم الظاهرى ، و على هذا ، فلا معنى لأنْ يكون الحكم الظّاهرى مجرّد عذرٍ للمكلَّف .

و تلخّص :

ورود الإشكالين على المحقق الخراسانى ، و بذلك يظهر أن الحق عدم الإجزاء فى موارد الاصول .

هذا تمام الكلام فى هذه الجهه .

الكلام عن الأمارات

و أمّا الأمارات ، فقد بحث عنها فى (الكفايه) من حيث إفادتها الإجزاء

۱- ۱) محاضرات فى أصول الفقه ۲۵۷/۲ .

و عدم إفادتها له ، تارهً بناءً على الطريقيه ، و اخرى بناء على السببيّه ، و ثالثه :

فيما لو شك فى السببيّه و الطريقيّه .

و لا يخفى : أنهم أخرجوا من البحث ما لو قطع بالحكم ثم انكشف الخلاف ، و كذا لو قطع بالخلاف ، و كذا ما لو قامت البيّنه على الموضوع كالطهاره مثلاً و انكشف الخلاف بحجّه شرعيه على النجاسه . و كذا ما لو تخيّل الفقيه حكماً ظاهريّاً و انكشف عدمه ، كما لو تخيّل ظهور لفظٍ فى معنىً و أفتى على طبقه ثم تبيّن له عدم الظهور . (قالوا) : و الذى يدخل فى البحث ما لو كان اللّفظ ظاهراً - كالظهور فى العموم مثلاً - و أفتى على طبقه و عمل ، ثم ظهر المخصّص له ، أو رأى أنّ «ابن سنان» فى الروايه هو «عبد اللّه» فأفتى بالاستناد إليها و عمل بها لوثاقته ، ثم تبيّن أنه «محمد» على القول بضعفه .

قال الاستاذ

لكن الظاهر دخول ما لو عمل بأمارهٍ ثم انكشف الخلاف بالقطع ، و كذا دخول ما قامت الأماره - كالبيّنه - على موضوعٍ كالطّهاره .

و كيف كان ، أمّا بناءً على الطريقيّه ، فالمشهور بين المحققين عدم الإجزاء . و قيل بالإجزاء .

وجوه القول بالإجزاء على الطريقيه

اشاره

و قد ذكر الاستاذ فى الدّوره السابقه ثلاثه ، و فى اللّاحقه خمسه وجوه ، و قد أجاب عنها كلّها :

الوجه الأول :

إن الأماره الاولى حجّه ، و الأماره الثانيه أيضاً حجّه ، و القول بعدم الإجزاء مبناه تقديم الثانيه ، و هذا ترجيح لإحدى الحجّتين على الاخرى بلا مرجّح .

و فيه : إنه واضح الفساد ، لأنه مع قيام الثانيه لا حجيّه للاولى ، فالأخذ بالثانيه هو الأخذ بالحجّه ، و على فرض التنزّل ، فإن الأمارتين تتعارضان و تتساقطان ، فلا يبقى للإجزاء وجه .

الوجه الثانى :

إن العمل على طبق الأماره السّابقه قد وقع ، و ذلك الظرف قد مضى ، و لا يمكن أن يكون للحجّه اللّاحقه أثر بالنسبه إلى ذاك العمل ، بأنْ يكون منجّزاً له ، فلا بدّ و أنْ يكون الأماره السّابقه هى الحجّه على العمل ، و مقتضى القاعده حينئذٍ هو الإجزاء .

و فيه : إنّ الحجه الثانيه غير منجّزه للعمل السابق و غير مؤثره فيه فى الظرف السابق ، لكن لها أثر فى التنجيز بالنسبه إليه بقاءً ، إمّا إعادةً و إمّا قضاءً ، لأنه أثر باق ، و هذا الأثر قابل للتنجيز .

الوجه الثالث :

إن الحجّه الثانيه فى ظرف العمل السابق لم تكن واصلةً إلى المكلَّف كى تكون حجةً ، و قد تقرّر أن الحجيّه تدور مدار الوصول ، بل كان الواصل هو الحجّه الاولى و قد وقع العمل على طبق الحجّه ، و مقتضى القاعده إجزاؤه .

و فيه : إنه عند ما تقوم الحجّه الثانيه و تصل إلى المكلَّف ، تكون طريقاً إلى الواقع بالنسبه إلى جميع الأعمال ، فإذا تبدّل رأى المجتهد من فتوى إلى اخرى ، أفادت الثانيه أنّ الحكم الإلهى فى المسأله كذا ، و أن العمل السابق قد وقع على خلاف الشريعه المقدَّسه ، إذنْ ، تجب إعادته أو قضاؤه و لا إجزاء .

الوجه الرابع :

إنّ القضيّه الواحده لا تتحمَّل اجتهادين ، فحكم العمل يكون على الاجتهاد الذى وقع على طبقه ، و هذا هو الإجزاء .

و فيه : قد تكون القضيّه الواقعه طبق الاجتهاد السابق باقيةً إلى زمان

الاجتهاد اللّاحق ، كما لو ذبح حيوان بغير الحديد ، فأَكل من لحمه ، و كانت بقيه اللّحم موجودهً حين الاجتهاد الثانى بأنّه يشترط فى الذبح أن يكون بالحديد ، فلا يجوز أكل هذا اللّحم ... فإذا كان الموضوع باقياً تحمّل اجتهادين .

و أيضاً : فإنْ الصّلاه – مثلاً – و إنْ وقعت على طبق الاجتهاد السابق بتسبيحهٍ واحدهٍ – مثلًا – لكنّ أثرها باق ، فهى مورد للإعاده و القضاء بثلاثه تسبيحات ، فهى تتحمّل الاجتهادين بلحاظ الأثر .

الوجه الخامس :

لزوم العسر و الحرج و الضرر من القول بعدم الإجزاء .

و فيه : هذا اللّزوم تام لو كان الموضوع فى هذه القواعد هو الحرج و العسر و الضرر النوعيين ، و لكنه شخصى .

هذا تمام الكلام فى الوجوه المقامه على الإجزاء .

أقول :

و الصحيح أنّها ثلاثه كما ذكر فى الدوره السابقه ، لان الوجهين الثانى و الثالث يرجعان إلى وجهٍ واحد . و الخامس يرجع إلى الأدلَّه الثانويه و كلامنا فى الأوليّه .

لكن مقتضى الصناعه إقامه البرهان على عدم الإجزاء :

دليل عدم الإجزاء بناءً على الطريقيّه

إن الدليل القائم على التكليف الواقعى أو على موضوعه الواقعى ، ذو جهتين على مسلك العدليه ، فهو من جههٍ يقتضى الامتثال و الإطاعه ، فإذا قام الدليل على وجوب صلاه الظهر – مثلًا – كان علّهً لامتثال هذا الحكم ، فهذه جهه إنّيه . و من جههٍ : يكون كاشفاً عن الملاك و الغرض للمولى من هذا

الحكم ، فهو معلول للملاک ، و هذه جهه لمّیه - ینکرها الأشاعره - .

و علی هذا ، فإنّ إجزاء صـلاه الجمعه عن صلاه الظهر إنّما یتمُّ بتصرّف الدلیل القائم علیها - و هو الأماره - فی احدی الجهتین ، و إلّا ، فإنّ دلیل الواقع یقتضـی الامتثال و العقل یحکم بذلک - تحصـیلاً لغرض المولی من الجهه الأولی ، و خروجاً عن اشتغال الـذمّه من الجهه الثانیه - حتی یأتی البدل عن الحکم الواقعی ، کما فی قاعده الفراغ مثلًا ، الدالّه علی قبول العمل بدلاً عن الواقع فی مرحله الامتثال .

و الحاصل : إنه لا بدَّ و أنْ تتصـرّف الأماره فی إحدی الجهتین ، لأنه إذا تصـرَّف فی مرحله الامتثال سـقط الاشتغال بالواقع ، لأن موضوع حکم العقـل هنـا أعمّ من الامتثال الظاهری و الواقعی ، و کـذلک إذا تصـرّف فی مرحله الملاک ، لأن الحکـم إنما یؤثّر فی الامتثال فیما إذا بقیت العلّه له ، و بتصرف الأماره لا تبقی العلّه فلا یجب امتثال ذاک الحکم .

هذه کبری القضیّه .

فهل دلیل الحکم الظاهری یتمکن من التصرّف فی إحدی الجهتین المذکورتین حتی یتم الإجزاء ، أو لا ؟

مثلًا : لو أفتی المجتهد بکفایه التسبیحه الواحده ، و عمل المقلِّد بذلک ، ثم تبدّل رأیه أو قلَّد مجتهداً آخر یفتی بوجوب الثلاث ... هذا بالنسـبه إلی المقلِّد . و کذا المجتهد نفسه ، فلو أفتی طبق عامٍ لم یظفر بمخصّـِصٍ له ، فکان حجهً عنده ، ثم ظفر بالخاص و أفتی علی طبقه لکونه الحجه الفعلیّه ، فما هو حکم الأعمال السابقه ؟

أمّا فی مرحله الملاک ، فلا یمکن التصحیح ، لأن الملاک کان علهً للحکم

الأوّل ، و لا يعقل أن يصير ملاكاً للحكم الثانى الذى قامت عليه الأماره ، فلا الأماره نفسها و لا دليل اعتبارها يتكفّل تحقّق الواقع بالعمل على طبق الأماره ، إذْ لم تكن الأماره إلّا كاشفةً عن الواقع ، و دليل اعتبارها لا يفيد إلّا جعل الطريقيّه لها ، و لا يوجد فى مورد قيام الأماره أكثر من هذا ، و حال الأماره ليس بأحسن من حال القطع ، فلو قطع بتحقّق الطهاره – مثلاً – لم يثبت الشرط الواقعى فى لباس المصلّى ، و لا يفيد القطع ثبوت ملاك الطهاره الواقعيّه فيه ...

و كذا لو قطع بوجوب صلاه الجمعه .

إذن ، لا يمكن للأماره نفسها و لا دليل اعتبارها التصرف لا فى الملاک ، و لا فى مرحله الامتثال ، لأنَّ حال الأماره ليس بأقوى من حال القطع ، فكما أنه بعد انكشاف الخلاف يسقط القطع عن التأثير و يقال ببقاء الغرض و عدم حصول الامتثال ، كذلك عند انكشاف مخالفه الأماره للواقع .

هذا كلّه بناءً على مسلک الطريقيّه بمعنى الكاشفيه عن الواقع ... و إذا لم يمكن ذلک ثبوتاً ، فلا تصل النوبه إلى البحث الإثباتى .

أمّا على مسلک جعل الحكم المماثل ، أى إنه بقيام الأماره على وجوب الجمعه – مثلًا – يتحقّق جعلٌ من الشارع بوجوبها ، ففى المورد جعلٌ من الشارع ، و هذا الجعل ليس بلا ملاک ، فإذا امتثل العبد هذا الحكم سقط التكليف ، لأنه حكمٌ ذو ملاک ، فلا بدٌ من القول بالإجزاء على هذا المسلک .

لكنْ ليس الأمر كذلک ، لأن الحكم المماثل إنما يكون مجعولاً ما دام موضوعه موجوداً ، إذ لا يعقل بقاؤه بعد زوال موضوعه ، و لاـ ريب أن الموضوع للأماره هو الشک ، و إنْ لم يكن الشک مأخوذاً فى لسان أدلّتها فى مقام الإثبات ، نعم ، قد قيل بكون الشک مأخوذاً فى آيه السؤال ، و هو من

جمله أدلّه اعتبار الأماره . لكن تقرّر فى محلّه عدم تماميه الاستدلال بالآيه .

و على الجمله ، فالعقل كاشف بكون الموضوع هو الشک . و حينئـذٍ : ما الـدليل على إطلاق هـذا الحكم الظاهرى المسـتفاد من الأماره على هذا المسلک ، بأنْ يكون باقياً حتى بعد زوال الشک ؟

إنه لا يعقل بقاء الحكم بعـد زوال موضوعه ، فإذا قامت أماره على خلاف الحكم السابق ، لا يبقى شک ، و حينئذٍ لا يبقى حكم مماثـل للحكم الواقعى ، إذْ بقيـام الأمـاره على الخلاـف يكون الواقع قـد انكشف ، و ظهر وقوع العمـل على خلاـف الواقع ، لأن المفروض دلاـله الأماره الثانيه على كون الواجب فى الشـريعه هو صـلاه الظهر لا صـلاه الجمعه ... فملاک صـلاه الظهر باق على حاله ، و هو يستدعى الامتثال ، و قد وصل بالأماره الثانيه ، و العقل يحكم بلزوم تحصيله .

و أمّا على مسـلک جعل المؤدّى ، فأمّا على أن المراد هو جعل الشارع مؤدّى خبر زراره - مثلًا - فى ظرف قيامه ، فلا فرق بينه و بين جعـل الحكم المماثـل . و أمـا على أنّه لمّـا يقوم خبر زراره يكون المخبر به حكمـاً واقعيّـاً ، بمعنى أن الإمام يعتبر قول زراره قوله واقعاً - كمـا جاء فى الصـحيحه فى العمرى «فما أدّى إليک عنّى فعنّى يؤدّى و ما قال لک فعنّى يقول» (١) - فإنه على هذا يكون قـد وسّع الإمام عليه السـلام الواقع ، و جعل مفاد روايه زراره مصـداقاً له ، فإذا عمل المكلَّف على طبقه لم يفت عنه شـىء من الواقع ، و حينئذٍ يشكل القول بعدم الإجزاء .

لكنّ الجواب عنه هو : إن هذه التوسعه - على أيّ حال - ظاهريّه و ليست

١- ١) وسائل الشيعه ١٣٨/٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم ۴ .

بواقعيه ، و إلّا لزم التصويب الباطل ، و إذا كانت ظاهريّه فهى ما دام موضوعها - و هو الشك - موجوداً ، و بعد زواله ينتفى اعتبار الشارع للمؤدّى ، فتقول الأماره اللّاحقه بوجوب صلاه الظهر ، لكون الواجب فى الشريعه هذه الصلاه لا صلاه الجمعه .

هذا كلّه بناءً على الطريقيّه و سائر المبانى فى قبال السببيّه .

الكلام فى الإجزاء بناءً على السببيّه

اشاره

و أمّا بناءً على السببيّه ، فقد فصّل المحقق الخراسانى بين الأماره القائمه على الموضوع و القائمه على الحكم ، فقال بالإجزاء فى الاولى دون الثانيه .

على مسلك الأشاعره

أمّا السببيّه على مسلك الأشاعره - بناءً على صحه النسبه إليهم - ، و هو كون الحكم تابعاً للأماره من البيّنه و الخبر و قول المجتهد ... و أنه لولاها فلا حكم فى الواقع ... فلا محيص عن الإجزاء ، لأن المفروض عدم وجود واقعٍ سوى ما قامت الأماره عليه ، و إذْ لا واقع ، فلا موضوع للبحث عن الإجزاء و عدمه ، لأن المقصود من هذا البحث هو كفايه المأتى به أو عدم كفايته عن الواقع ...

لكنّ السببيّه بالمعنى المذكور محال ثبوتاً ، لأن الأماره يعنى العَلامه ، فلا بدَّ و أنْ تقوم على شيءٍ يكون هو ذا العلامه ، و إذا لم يكن هناك واقع فلا مفهوم للأماره و لا معنى لأن تكون حاكيةً .

أقول :

و لا يرد عليه أنه إن كان هذا هو الإشكال ، فالعمده فيه و المحور له عنوان «الأماره» و هو ليس إلّا اصطلاحاً ، فلهم أن يصطلحوا شيئاً آخر يكون له

ص:٢١٧

مفهومٌ على مسلكهم ... لأنّ المقصود ليس اللفظ بل واقع الأمر هو المقصود بأىّ لفظ كان ، و هو أنه لا بدَّ و أنْ يكون هناك شىء وراء الأماره . و قد فصّل الاستاذ دام بقاه الكلام عليه فى الدوره السّابقه ، فذكر الإشكال عن المحققين كالعراقى و (المحاضرات) من أنّ الاماره لا بدّ و أنْ تكون حاكيه و كاشفه عن شىء ، و لا يعقل الكشف من دون مكشوف ، و الحكايه من دون محكى ، فلو توقّف ثبوته على قيام الأماره عليه لزم الدّور أو الخلف .

ثم أورد جواب بعض المحققين عن هذا الإشكال :

نقضاً : بأنَّ الأماره قد تكون و لا كاشفيّه عن حكمٍ واقعى ، و الأحكام العقليه لا تقبل التخصيص ، فلا توقّف لوجود الأماره على الحكم .

و حلّاً : بأنّ توقف الأماره على وجود المحكى و المكشوف ، لا يستلزم كون وجود المحكى و المكشوف وجوداً واقعيّاً بل هو بالوجود العنوانى ، و كذلك العلم فإنه كاشف عن وجود المعلوم العنوانى ، ففرق بين الأماره المطابقه للواقع ، حيث لا بدّ من كون المحكى واقعيّاً ، و بين ذات الأماره ، حيث المحكى بها هو الوجود العنوانى للمتعلَّق ، و قد وقع الخلط بينهما ، و للقائل بعدم وجود الأحكام فى متن الواقع و أن الحكم يوجد بقيام الأماره أن يقول بكون وزان الأماره وزان الجهل المركّب ، فكما أن الجهل المركّب لا واقع له ، كذلك الأماره القائمه على حكم صورى ، فإنّها تقوم على الوجود العنوانى للحكم . إذن ، الأماره موقوفه على الوجود العنوانى للحكم ، و أما الحكم الواقعى فمتوقّف على وجود الأماره ، فتغاير الموقوف و الموقوف عليه .

قال الاستاذ : و هذا تحقيق رشيق ، يندفع به الإشكال العقلى المذكور ،

أعنی لزوم الدور .

لکن لا ـ ریب فی سقوط المسلک المنسوب للأشاعره ، لأنه خلاف الضروره من الشرع ، إذ لازمه بطلان بعث الرسل و إنزال الکتب ، و أیضاً : لازمه اختصاص الأحکام الشرعیه بمن قامت عنده الأماره ، و هذا خلاف المذهب ، إذ الأحکام ثابته فی الواقع سواء علم بها أو جهلت .

علی مسلک المعتزله

و أمّا علی السببیّه بالمعنی الذی تقول به المعتزله ، و هو وجود الواقع ، لکنّه فرع للأماره ، فمتی قامت علی خلافه انقلب عمّا هو علیه و أصبح تابعاً لمفادها ... فلا محیص عن الإجزاء کذلک ، و هو واضح .

لکنّ السببیّه بهذا المعنی - و إن کانت معقولهً ، إذ من الممکن أن یقول بوجود الحکم ما لم تقم أماره علی خلافه ، فلا مانع ثبوتاً - باطله إثباتاً ، لقیام الإجماع بل الضّروره من العدلیّه علی إطلاق أدلّه الأحکام الواقعیّه ، و أنّها محفوظه سواء طابقتها الأماره أو خالفتها !!

و أمّا علی السببیّه (1) ، بمعنی القول بوجود الواقع ، لکنّ الأماره تکون مزاحمهً له ، فتکون مانعهً عنه ، مقدَّمهً علیه من باب التزاحم ... فالإجزاء واضح کذلک .

و هذا - و إنْ کان جائزاً ثبوتاً و ممکناً عقلاً - باطل شرعاً ، لبطلان التزاحم بین الأماره و الواقع .

علی مسلک المصلحه السلوکیّه

و أمّا علی السببیّه ، بمعنی : إن الأحکام الشرعیّه موجوده فی الواقع ،

1- 1) أفاده فی الدوره السابقه فقط .

و هی غیر مقیّده بعـدم قیام الأماره علی خلافها ، و هی غیر مزاحمه ، إلّا أنّ مقتضـی القاعـده عنـد العدلیّه : أنْ یکون أمر الشّارع بالعمل طبق الأماره القائمه علی خلاف الواقع من أجل مصـلحهٍ فیه تکون بدلاً عن مصـلحه الواقع التی فاتت بسبب قیام الأماره و العمـل و السـلوک علی طبقهـا ، فلو قـامت الأمـاره علی وجوب صـلاه الجمعه ، و کان الواجب فی الواقع صـلاه الظهر ، فالحکم الواقعی باقٍ علی حاله ، غیر أنّ الأماره صارت سبباً لحدوث مصلحهٍ فی العمل و السلوک علی طبقها ، و یتدارک بها ما فات من مصلحه الواقع .

و هذه هی المصلحه السلوکیه التی ذکرها الشیخ الأعظم قدّس سرّه .

فقد ذکر الاستاذ : أوّلاً : توضیح مسلک الشیخ لفهم مراده تماماً . و ثانیاً :

الکلام علیه ثبوتاً و إثباتاً . و ثالثاً : هل یفید الإجزاء أو لا ؟ فهنا جهات ثلاثه :

۱ – توضیح المصلحه السلوکیه

إن کلمات الشـیخ فی هذا المقام مضـطربه جدّاً ، غیر أنّ المتحصّل من مجموعها أنّه رحمه اللّه یرید الجواب عن إشـکال ابن قبه بأنّ فی جعل الأمارات تفویتاً للمصالـح الواقعیّه ، و هو قبیـح . و أیضاً : یرید الجمع بین الطریقیّه للأمارات و السـببیّه ، بمعنی : أنّ الأوامر الـدالّه علی حجیّه الأمارات إنما هی أوامر طریقیه ، أی : أوامر ناشـئه عن مصـلحه التحفّظ علی الواقع ، فلمّا یقول : صدّق العادل ، فهـذا الأمر الـدالّ علی حجیّه قول العادل ، إنما نشأ – لا لمصـلحهٍ فی متعلّقه – بل عن مصـلحه التحفّظ علی الواقع ، لکنْ فی حال فوت مصـلحه الواقع ، فإنّ بمصـلحه التسـهیل علی المکلَّفین – بالعمل علی طبق الأماره تتدارک تلک المصـلحه الفائته . فإذا قامت الأماره علی وجوب صلاه الجمعه و الواقع صلاه الظهر – کانت المصلحه فی تطبیق العمل علی الأماره و ترتیب

الأثر عليها ، و هى مصلحه التسهيل على المكلَّفين ، جابرةً لِما فات من مصلحه صلاه الظهر .

فما دلَّ على حجيّه الأماره - مثل صدّق العادل - إنما جاء طريقاً لحفظ الواقع ، و ليس فى متعلَّقه - و هو تصديق العادل - مصلحه . هذا أوّلاً . و ثانياً :

إن المجعول بذلك هو وجوب ترتيب الأثر ، إنْ كان حكماً شرعيّاً ، و معنى ترتيب الأثر هو : تطبيق العمل على الأماره .

و تلخّص : إنه ليست الأماره دالّه على وجود المصلحه فى نفس صلاه الجمعه ، بل هى فى ترتيب الأثر و تطبيق العمل عليها ، و هى مصلحه التسهيل ، و بها يتدارک المصلحه الفائته .

٢ - الكلام عليها ثبوتاً و إثباتاً

أمّا ثبوتاً ، فلا يلزم محالٌ من هذا الوجه ، و لا محذور عقلى فى أنْ يجعل الشارع وجوب ترتيب الأثر على الأماره لمصلحه التسهيل ، و يتدارک بها ما فات عن المكلَّف من مصلحه الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فلا ملزم به ، و قد تقدَّم أن غرض الشيخ منه دفع إشكال ابن قبه ... لكنّ المهم هو الإشكال الذى طرح فى مجلس درس الشيخ على هذه النظريّه ثم اعتمده المتأخرون ، و ذكره فى (المحاضرات) (١) و حاصله : إن هذا الوجه يستلزم التصويب و أنْ يتغيّر الحكم الواقعى ظهر يوم الجمعه - مثلًا - من الوجوب التعيينى إلى التخييرى ، و توضيحه :

إنه إذا كان الحكم الواقعى هو صلاه الظهر ، ثمّ قامت الأماره على وجوب الجمعه ، فطبّق المكلّف عمله عليها ، فأدّى صلاه الجمعه و لم

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٢٧٢/٢ .

ينكشف الخلاف بتاتاً ، و كان عمله وافياً بتمام مصلحه الواقع ، كان اللّازم أنْ يكون الواجب ظهر يوم الجمعه واجباً تخييريّاً بين صلاه الظهر و صلاه الجمعه ، و هذا يعنى انقلاب الواقع و تبدّله ، و هو باطل .

و قد دفع المحقق الأصفهانی (۱) هذا الإشكال : بأنّه يعتبر فی الوجوب التخييری كون العدلين - مثلًا - فعليّين ، و إلّا فهو ليس بوجوب تخييری ، و فيما نحن فيه لا تتحقّق الفعليّه للظهر و الجمعه فی وقتٍ واحد ، لأنه ما لم تقم الأماره على وجوب الجمعه لم يتحقّق الموضوع و لا فعليّه للوجوب ، و حينما تقوم الأماره عليه فالتكليف غير فعلی بالنسبه إلى وجوب الظهر ، فلا فعليّه للوجوب فيهما ، فلا يكون الوجوب تخييريّاً .

قال الاستاذ : لكنّ الوجوب التعيينی أيضاً غير ممكنٍ هنا على مسلك المصلحه السلوكيّه ، لأنه كما أنّ أصل الحكم تابع للملاك ، كذلك الخصوصيّه فيه تابعه للملاك ، إذن ، خصوصيه الوجوب التعيينی لا بدّ لها من الملاك كأصل الوجوب ، أمّا فی مقام الثبوت ، فبأنْ يكون الشیء ذا ملاكٍ مع خصوصيّه أن شيئاً آخر لا يقوم مقامه ، و أمّا فی مقام الإثبات ، فيحتاج إلى دليلٍ مطلق فيدلّ على وجوبه بنحو الإطلاق ... و على هذا : إن كانت المصلحه السّلوكيه القائمه بصلاه الجمعه وافيهً بمصلحه الواقع - صلاه الظهر - تماماً ، فجعل الوجوب لصلاه الظهر بنحو الإطلاق محال ، لما تقدَّم من أن معنى الوجوب التعيينی لشیء أنْ لا يقوم شیء آخر مقامه و لا يسدّ مسدّه ، و المفروض أنّ صلاه الجمعه يترتّب عليها ما كان مترتّباً على صلاه الظهر من المصلحه .

فإذا كان من المحال جعل الوجوب التخييری هنا ، بالبيان الذی ذكره

۱- ۱) نهايه الدرايه ۴۰۵/۱ .

المحقق الأصفهانی ، فکذلک جعل الوجوب التعیینی للظهر بالبیان المزبور ، لأنه حینئذٍ ترجیح بلا مرجّح .

و بهذا یسقط تصویر المحقق الأصفهانی أیضاً للسببیّه (1) ، فإنّه قال بإمکان تصویرها مع عدم لزوم التصویب ، بأنْ تکون مصلحه صلاه الجمعه مغایرهً لمصلحه صلاه الظهر و بدلاً عنها ، إذ البدلیّه مؤکّده لوجود الواقع فضلاً عن أنْ تکون منافیه له ، و حینئذٍ لا یلزم التصویب .

و وجه سقوط هذا التصویر هو : أنّ هذا البدل ، إنْ کان غیر وافٍ لتمام مصلحه الواقع فلا بدلیّه ، و إنْ کان وافیاً ، فلا ملاک لوجوب الواقع المبدل منه علی وجه التعیین ، و یلزم الترجیح بلا مرجّح .

٣ - الإجزاء و عدمه علی المصلحه السّلوکیّه

قال المیرزا (2) : إن مقتضی مسلک المصلحه السلوکیّه هو القول بعدم الإجزاء .

و قال الاستاذ : بأنّ هذا هو الحق ، لأنه مع انکشاف الخلاف فی الوقت أو خارجه ، ینکشف عدم إجزاء العمل المأتی به عن مصلحه الواقع ، لما تقدَّم سابقاً من أنّ وفاء العمل علی طبق الأماره بمصلحه الواقع موقوف علی دلیلٍ یدلّ علی الإجزاء فی مقام الملاک أو فی مقام الامتثال ، و مع عدمه یکون مقتضی دلیل الحکم الواقعی عدم الإجزاء ، و هنا لا دلیل علی الإجزاء .

و قال فی (المحاضرات) (3) : بأن القول بعدم الإجزاء علی هذا المسلک إنما یتمّ بناءً علی تبعیّه الأداء للقضاء ، و هذا ما لا یمکن إتمامه بدلیل ، إذن

١- 1) نهایه الدرایه ٤١٠/١ .

٢- 2) أجود التقریرات ٢٩٥/١ .

٣- 3) محاضرات فی علم أصول الفقه ٢٧٤/٢ .

لا بدّ من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

و توضيحه : إن فى باب القضاء قولين ، أحدهما : إن القضاء تابع للأداء ، يعنى : إن نفس الأمر بالصّلاه فى الوقت يثبت وجوبها فى خارجه بلا حاجةٍ إلى أمر جديد . و القول الآخر : عدم كفايته لذلك و أن القضاء ليس إلّا بأمر جديد ، لأنّ الأمر بالصّلاه فى الوقت أمر واحد و له متعلَّق واحد ، و ليس بنحو تعدّد المطلوب ، حتى إذا فات الوقت كان المطلوب الثانى بالأمر الإتيان بالصّلاه فى خارج الوقت ، بل الأمر قد تعلَّق بالصّلاه المقيّده بالوقت ، فإذا خرج الوقت لم يبق الأمر بالصّلاه ، لزوال المقيَّد بزوال قيده ... و إذا كان القول بالتبعيّه باطلاً ، فالقول بعدم الإجزاء على المصلحه السلوكيه يبطل .

و فيه : إنه لو كان القول بعدم الإجزاء متوقّفاً على القول بالتبعيّه فالإشكال وارد ، لكنّه موقوف على تعدّد المطلوب لا على التبعيّه ، و تعدّد المطلوب غير مختص بالقول بالتبعيّه ، بل هو أعم ، و ذلك : لأن المطلوب إنْ كان متّحداً ، بأنْ كان الغرض قائماً على الصّلاه فى الوقت ، كانت الصّلاه بما هى بلا ملاک ، فإذا انتفت الحصّه الخاصّه منها ، و هى الصّلاه فى الوقت ، لم يبقَ لأصل الصّلاه وجوب ، و هذا باطلٌ ، سواء قلنا بالتبعيه أم بكون القضاء بأمر جديد .

إذنْ ، تكون ذات الصّلاه مطلوبةً ، و كونها فى الوقت مطلوب آخر ، و لكلٍّ مصلحه و ملاک ، فإذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحه الصلاه ، و هذا يعنى عدم الإجزاء ، و أنّ الإعاده أو القضاء واجب .

هذا تمام الكلام على السببيّه بجميع تصويراتها .

لو شک بین السببيّه و الطریقیه

هذا ، و لو شک فى الأمارات ، و لم يظهر للمجتهد أنّ حجيّتها هى من

باب الطريقيه أو السببيّه ، فما هو مقتضى القاعده بالنسبه إلى الإجزاء ؟

قال المحقق الخراسانى (۱) ما حاصله : وجوب الإعاده إذا انكشف الخلاف فى الوقت ، لأنه قد أتى بالعمل مع الشك بين الطريقيّه و السّببيّه ، فيشك فى وقوع الامتثال و تحقّقه ، و مقتضى قاعده الاشتغال وجوب الإعاده .

أمّا القضاء ، فبما أنه بأمرٍ جديدٍ ، و هو معلَّق على صدق عنوان «الفوت» لكونه مأخوذاً فى موضوعه ، و صدقه غير محرزٍ هنا ، فلا يجب ... و لا يتم صدق العنوان باستصحاب عدم الإتيان بالواجب ، لأنه أصل مثبت .

إشكال المحاضرات على الكفايه

و أورد عليه فى (المحاضرات) (۲) فى التمسّك بقاعده الاشتغال لوجوب الإعاده إن انكشف الخلاف فى الوقت ، بأنّ المقام مجرى البراءه لا الاشتغال .

و حاصل كلامه : إن مقتضى القاعده على القول بالسببيّه هو الإجزاء ، إذ معنى هذا القول كون الواقع هو مؤدّى الأماره ، و مقتضى القول بالطريقيّه هو عدم الإجزاء ، و معناه أن الواقع مغاير لمؤدّى الأماره ، فلو أتى بالعمل مع دوران الأمر ، و انكشف كونه على خلاف الواقع ، لم تكن ذمّته مشغولهً يقيناً قبل العمل بالواقع حتى يقال بأن الاشتغال اليقينى يقتضى البراءه اليقيتيّه ، و مع الشك فى اشتغال الذمّه تجرى البراءه .

(قال) و بكلمهٍ أخرى : لقد أوجد الشكّ بين الطريقيّه و السببيّه علماً إجماليّاً بوجود تكليفٍ مردّدٍ بين تعلّقه فعلًا بالعمل بالمأتى به و بين تعلّقه بالواقع الذى لم يؤت به ، إلّا أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالى ، و لا يوجب

۱- ۱) كفايه الأصول : ۸۷ .

۲- ۲) محاضرات فى أصول الفقه ۲۷۸/۲ .

الاحتیاط ، لأن هذا العلم قد تحقّق بعد الصّلاه فی ثوبٍ حکم بطهارته بالبیّنه ، فبعد الإتیان بها و انکشاف الخلاف بالأماره مثلاً حصل العلم باشتغال الذمّه ، إمّا بما قامت علیه البیّنه و هو الطهاره ، و إمّا بما دلّت علیه الأماره فعلاً و هو النجاسه ، لکنّ هذا العلم بالنسبه إلی مقتضی البیّنه غیر مؤثر ، و تبقی الأماره ، لکنّه بالنّسبه إلی مقتضاها شک بدوی ، فتجری البراءه ، لأن المورد صغری لما تقرّر من أن أحد طرفی العلم الاجمالی أو أطرافه إذا کان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلی الأصل فی الطرف الآخر ، کما لو علم بوجوب صوم یوم الخمیس علیه فصام ، ثم یوم الجمعه شک فی أنه هل کان الواجب علیه صوم الخمیس أو هذا الیوم - الجمعه - ، فإن العلم الإجمالی حینئذٍ غیر مؤثر لیوم الخمیس ، لفرض أنه قد أتی بالصوم فیه ، فلا مانع من الرجوع إلی البراءه بالنسبه إلی الجمعه .

تحقیق الاستاذ

قال الاستاذ : إن تقریب المحقق الأصفهانی مبنی (الکفایه) فی (الاصول علی النهج الحدیث) بأنّه من «حیث علم عدم موافقه المأتی به للمأمور به واقعاً ، و یشک فی کونه محصّلاً لغرضه من حیث کونه ذا مصلحه بدلیّه» (۱) .

فیه : إنه مع الشکّ بین السببیّه و الطریقیه لا یعلم بعدم الموافقه ، بل یحتمل الموافقه ، فلا تکون النتیجه وجوب الإعاده .

أقول :

کأن المحقق ینظر إلی حال بعد الانکشاف ، فالمکلَّف عالم بعدم الموافقه ، و الاستاذ ینظر إلی حال قبله فهو شاک . فتدبّر .

۱- ۱) الأصول علی النهج الحدیث : ۱۲۹ (بحوث فی علم الأصول) .

و أمّا القول بالإجزاء - عملاً بالبراءه - كما عليه فى (المحاضرات) فلا بدّ من النّظر فى كلام (الكفايه) و أنه على أى مسلكٍ فى السببيّه ؟

أمّـا على مسلك الأشاعره و المعتزله ، فإنّه ليس الحكم إلّا مفاد الأماره ، و مع الشكّ فى أنّ مفاد أدلّه حجيّتها هو جعل الطّريقيه لها أو الموضوعيّه ، يكون أصاله عدم جعل الطريقيه معارضاً لأصاله عدم جعل الموضوعيّه ، و إذا تعارضا تساقطا ، هذا بالنسبه إلى الأصل فى المسأله الاـصوليّه ، و تصل النوبه إلى الأصل فى المسأله الفقهيّه ، فإنّه - بعد أن أتى بالعمل ثمّ ظهر الخلاف - يشك فى حدوث تكليف بالإعاده ، و حينئذٍ تجرى البراءه .

لكنّ كلام (الكفايه) مبنى على مسلك الشيخ - و هو المستفاد ممّا تقدّم عن (الاصول على النهج الحديث) - من أنّ العمل على طبق الأماره فيه مصلحه الواقع ، و أن هذه المصلحه بدل عن تلك المصلحه ، فإذا انكشف الخلاف يشك فى تحقّق البدليّه و الوفاء بالمصلحه و عدمها ، فالشكّ حينئذٍ يرجع إلى الفراغ ، و مقتضى القاعده هو الاشتغال لا ـ البراءه ، و ما ذكره فى (المحاضرات) ناشئ من عدم الدقّه فى كلام (الكفايه) أو أنه اجتهاد فى مقابل النص .

هذا كلامه دام بقاه فى الدوره اللّاحقه .

و أمّا فى الدوره السابقه ، فقد وافق (الكفايه) فى القول بعدم الإجزاء من باب الاستصحاب ، ببيان : أنه بعد انكشاف الخلاف فى الوقت ، يعلم إجمالاً بأنّ الواجب عليه من أوّل الوقت كان العمل الذى أتى به ، أو الحكم الذى قامت عليه الأماره ، فيدور الأمر بين الزائل و الباقى ، فإن كان الواقع - مثلًا - مؤدى قول زراره عن الصّادق عليه السلام بوجوب الجمعه ، فقد تحقق ، و إنْ

كـان مؤدّى قـول محمـد بن مسـلم عنه بوجـوب الظهر فهـو بـاق فى الـذمّه ، إذن ، يعلم إجمالاًـ بواقع مردّدٍ بين مؤدّى القولين ، فيُستصـحب بقـاؤه على الـذمه بوصـف المعلوميه ، و نـتيجه ذلـك عـدم الإـجزاء ... و الحاصـل : إن العلم الإجمـالى أفـاد تحقيق موضوع الاستصحاب .

و هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثانى من أقسام الكلّى .

هذا كلّه بالنسبه إلى الإعاده .

و أمّا القضـاء ، فقـد وافق المحقق الخوئى صـاحب (الكفـايه) فى الإـجزاء ، لكون «الفوت» أمراً وجوديّاً . لكنّ الصـحيح أنه أمر عدمى فى الموضوع القابل ، فلا إشكال فى استصحاب عدم الإتيان بالواقع .

فتلخّص : إن فى المقام ثلاثه أقوال :

الأول : الإجزاء مطلقاً . و هو مختار (المحاضرات) .

و الثانى : عدم الإجزاء مطلقاً . و هو مختار الاستاذ .

و الثالث : التفصيل بين الإعاده و القضاء . و هو مختار (الكفايه) و المحقق الأصفهانى .

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأدلّه الأوّليه .

الأدلّه الثانويه للقول بالإجزاء

اشاره

و استدل للقول بالإجزاء بوجوهٍ من الأدلّه الثانويّه ، عمدتها ما يلى :

۱ و ۲ – قاعده لا حرج و لا ضرر

فـإنّه لا شك فى كثره تبـدّل الرأى عنـد الفقهاء ، على أثر الاختيارات و المختارات فى المبانى و القواعـد ، و فى علم الرجال ، و غير ذلـك ، و لا شك أنه إذا قيل بوجوب الإعاده على المكلّفين أو القضاء ، فى حصول الضـرر و الحرج على نوع المكلّفين ، و هما مرفوعان فى

الشريعه .

و لـذا قال صاحب الجواهر ما حاصـله : إنه مع كثره تبدّل الآراء عند الفقهاء حتى فى الكتاب الواحد ، لم يكن من دأبهم محو ما كانوا أفتوا به من قبل أو كتبوه سابقاً ، و إعلام المقلّـدين بالخطإ فى الفتاوى المتقدّمه منهم ، إلّا إذا رجعوا عنها بأدلّه قطعيّهٍ تثبت بطلان الفتوى السابقه .

و فيه :

أوّلاً : إنه قد تقرّر فى محلّه أن أدلّه رفع الحرج و الضـرر نافيه و رافعه للتكليف ، لا أنها تجعل و تضع التكليف ، و الحاصل : إنها ترفع عدم الإجزاء لا أنها تضع الإجزاء .

و ثانيـاً : إنه قـد تقرّر فى محلّه كـذلك ، أن المرفوع هو الضـرر و الحرج الشخصـيّين ، نعم ، بناءً على كون المرفوع هو الحرج و الضّرر النوعيين ، فلا ريب فى تحقّقهما من الفتوى بعدم إجزاء الأعمال السابقه الواقعه على طبق الفتوى السابقه .

و قد يضمُّ إلى الاستدلال بالقاعدتين ما دلَّ على سهوله الشريعه و سماحتها ، و أنّ نفس التقليد جاء تسهيلاً على المكلَّفين ، و إلّا فإنّ الحكم الأوّلى هو وجوب الاحتياط عليهم فى الأحكام الشرعيّه ، فالقول بعدم الاجزاء ينافى حكمه التسهيل على المكلفين .

و لكنْ فيه ما عرفت ...

٣ – الإجماع

على الإـجزاء ، و هو ظـاهر كلاـم صـاحب الجواهر ردّاً على كلاـم العضـدى فى دعوى الإجماع على عـدم الإجزاء ، و قـد ادّعى الميرزا هذا

الاجماع صريحاً (۱) ، لكن عن العلامه (۲) الإجماع على عدم الإجزاء ، و الشيخ (۳)كلامه صريح فى عدم الإجماع ، بل يقول بأنّ دعواها على الإجزاء هى ممّن لا تحقيق له ، و عن صاحب (الفصول) (۴) التفصيل بين ما إذا كان الموضوع باقياً فالإجماع على عدم الإجزاء ، و ما إذا كان غير باق فالإجزاء .

و الحاصل : إن كلماتهم فى الإجماع مختلفه ... بل الميرزا أيضاً إنما يدّعيه فى باب العبادات ، سواء فى الصلاه و غيرها ، ففى الصّوم مثلًا إذا كان المجتهد يجوّز الارتماس على الصائم ثم تبدّل رأيه فلا يجب قضاء الصوم ، و كذا فى الحج ، كما لو اعتمد على فتوى فقيه العامّه و قاضى الجماعه بالهلال و عمل ، و كان يرى جواز العمل على حكم القاضى منهم ، ثم تبدّل رأيه إلى عدم الجواز ، فلا تجب الإعاده ... ففى مثل هذه الموارد لا يتردّد الميرزا فى الإجزاء . لكنه يقطع بعدم الإجزاء فى المعاملات مع بقاء الموضوع ، كما لو تزوَّج أو باع بالعقد الفارسى ، فإن المرأه إذا كانت باقيهً و تبدّل رأى المجتهد إلى اشتراط العربيّه ترتّب أثر الفساد ، و كذا فى حال بقاء الثمن و المثمن فى المعامله ، و إن أمكن وجود الموضوع للضمان .

و الحاصل : إن الميرزا يفرّق بين العبادات و المعاملات ، و فى المعاملات بين صوره بقاء الموضوع و عدم بقائه .

۱- ۱) أجود التقريرات ۲۹۹/۱ .

۲- ۲) انظر : مفاتيح الاصول : ۱۲۶ ، المستمسك ۸۱/۱ .

۳- ۳) مطارح الأنظار : ۱۷ .

۴- ۴) الفصول الغرويه فى علم الأصول : ۴۰۹ ط الحجريه .

و قد أوضح المحقّق الأصفهانی فی کتاب (الاجتهاد و التقلید) [(۱)] و فی (الاصول علی النهج الحدیث) [(۲)] رأی صاحب (الفصول) بأنّ الواقعه قد تقع و تنقضی کما لو صلّی طبق الفتوی و تبدّل الرأی ، و قد تقع و هی غیر منقضیه کما لو قال بتحقّق التذکیه و اللّحم لا یزال باقیاً ثمّ تبدّل رأیه إلی عدمها ، ففی الصوره الاولی قال بالإجزاء ، أمّا فی الثانیه فلا .

و علی هذا ، ففی العبادات أیضاً لا بدَّ من التفصیل ، فلو کانت الواقعه غیر منقضیه و تبدّل الرأی ، وجب ترتیب أثر الفتوی اللّاحقه علی مسلک (الفصول) ، ، کما لو توضّأ بماءٍ حکم بطهارته بالفتوی الأولی ، لکنّه کان باقیاً بعدُ و تبدّل الرأی ، فالصّلاه تلک صحیحه ، إلّا أن الماء لا یجوز الوضوء به مرةً أخری ، بل یجب الاجتناب عنه ، و کذا یجب تطهیر مواضع الوضوء .

و علی الجمله ، فإنّ دعوی الإجماع من المیرزا علی الإجزاء ، فی قبال دعوی العلّامه و الشیخ الأعظم قدّس سرّهما الإجماع علی العدم ، عجیبه ، و کذا کلامه فی العبادات مع تفصیل (الفصول) .

و کیف کان ، فإنّ صغری الإجماع هنا فیها ما عرفت .

و أمّا الکبری ، فلا یخفی الاحتمال بل الظنّ بکونها مستندةً إلی احدی الوجوه المُقامه فی المسأله .

هذا ... و لا بدَّ من التتبّع فی کلمات قدماء الفقهاء ، لنری هل المسأله معنونه عندهم أو لا ، لأن العمده فی صغری الإجماع هو إجماع القدماء .

۴ - السیره

و هل المراد سیره الفقهاء أو سیره أهل الشرع أو سیره العقلاء ؟

إنْ أرادوا السیره العقلائیه ، فلا ریب فی أنّ سیرتهم علی عدم الإجزاء ،

۱- ۱) الاجتهاد و التقلید : ۹ (بحوثٌ فی الاصول) .

۲- ۲) الأصول علی النهج الحدیث : ۱۳۱ - ۱۳۲ .

سواء ما کان بین الموالی و العبید بالخُصوص ، أو بین سائر العقلاء ، أمّا بین الموالی و العبید ، فواضح ، و أمّا بین غیرهم ، فإن جمیع الأخبار عند العقلاء طریق إلی الواقع ، و إذا انکشف الخلاف فهم یقولون بعدم الإجزاء .

و إنْ أرادوا سیره المتشرّعه خاصّهً ، فهی قائمه علی الإجزاء ، لکنّ من المحتمل قریباً استنادها إلی الفتاوی .

و إنْ أرادوا سیره الفقهاء أنفسهم ، فسیره الفقهاء - عملاً - هو الإجزاء ، لما تقدّم عن صاحب (الجواهر) من عدم تنبیههم المقلّدین و العوام علی تبدّل آرائهم ، لأنها کانت مستندهً إلی أدلّه و حجج ، اللهم إلّا إذا قام دلیل قطعی علی خلاف الفتوی السابقه .

و هذه السیره أیضاً مدرکیّه .

و تلخّص :

إنه لا دلیل علی الإجزاء من الأدلّه الثانویه .

تنبیهات

اشاره

بقی الکلام فی أمور نذکرها بنحو الاختصار :

الأول :

قد نسب فی (التنقیح) (۱) إلی المحقق الأصفهانی القول بالإجزاء فی التکلیفیّات و هی العبادات ، و فی الوضعیّات و هی المعاملات . أمّا فی المعاملات ، فلأن الملاک فیها هو المصلحه فی نفس جعل الحکم ، لا فی فعل المکلّف ، فالمصلحه قائمه بنفس جعل الحلیّه - کما فی الخل و غیره - من المحلّلات ، و الحرمه فی المحرمات - کما فی الخمر و المیته و غیرهما - و جعل الملکیّه - مثلًا - فی المعاطاه ، و هکذا . أمّا فی العبادات فهی قائمه بالفعل -

---

۱- ۱) التنقیح فی شرح العروه الوثقی ۵۴/۱ .

كالصّلاه - لا فى وجوبها .

و لمّا كانت المصلحه فى الوضعيّات فى نفس الاعتبار و الجعل ، فإنّ الاعتبار لا يتصوّر فيه كشف الخلاف ، بل إذا قامت الأماره على الفساد و البطلان أو بالعكس ، فإنه مع قيامها ينتهى أمد الجعل الأول و يتبدّل الموضوع ، و حينئذٍ لا معنى لعدم الإجزاء .

و كذلك الحال فى التكليفيات ، فإنّه و إنْ كانت المصلحه فى المتعلَّق ، لكنّ الحجّه اللّاحقه لا يمكنها التأثير فى الأعمال السّابقه الواقعه طبق الحجّه السّابقه ، إذ لا معنى لقيام المنجز أو المعذّر بالنسبه إلى ما سبق ، و إنما يكون بالنسبه إلى ما بيده من العمل ... فلا وجه لعدم الإجزاء .

هذا ما جاء فى (التنقيح) عن المحقق الأصفهانى فى (حاشيه المكاسب) ، و فى (الاجتهاد و التقليد) .

قال الأستاذ :

قد اختلف كلام المحقّق الأصفهانى فى كتبه ، و بالنّظر إلى المبنى فى الأمارات .

أمّا فى آخر كتبه - و هو : (الاصول على النهج الحديث) (۱) - فقد ذكر أن حجيّه الأمارات ، إمّا من باب المنجّزيه و المعذّريه ، و إمّا من باب جعل الحكم المماثل ، و على كلا القولين ، ففى العبادات لا مجال للإجزاء ، أمّا فى المعاملات ، فيمكن القول به بمناط أن المصلحه فى الوضعيّات فى نفس الجعل .

إذن ، هو قائل بالتفصيل فى هذا الكتاب على كلا المسلكين فى حجيّه

۱- ۱) الأصول على النهج الحديث : ۱۲۰ .

الأمارات .

و أمّا فی (نهایه الدرایه) (۱) فاختار الطّریقیّه ، و ذهب علی أساسها إلی عدم الإجزاء فی المعاملات و العبادات معاً .

و أما فی (حاشیه المکاسب) (۲) فی مبحث اختلاف المتعاملین اجتهاداً أو تقلیداً ، و کذا فی (رساله الاجتهاد و التقلید) (۳) فقد قال بعدم الإجزاء مطلقاً ، بناءً علی المنجزیّه و المعذّریه ، لأنّ معنی ذلک أن یکون مفاد الأماره السابقه حجهً ما لم تقم أماره أخری علی خلافها ، لأنّها عذر للمکلّف ، فإذا قامت الاخری علی الخلاف سقطت عن المعذریّه ، کما لو کان عنده علم ، فإنه حجه ما دام موجوداً ، فإذا زال فلا حجیّه ، بل الحجّه هو الدلیل الجدید القائم علی خلافه . فهذا مقتضی هذا المسلک ، سواء للمجتهد أو المقلّد ، و سواء فی العبادات أو المعاملات .

و أمّا بناءً علی جعل الحکم المماثل ، فالتفصیل بین العبادات و المعاملات ، لأنّ الحکم المماثل فی العبادات إنّما ینشأ عن المصلحه فی المتعلّق ، ففی صلاه الظهر - مثلاً - مصلحه ، و هذه المصلحه یجب أن تستوفی - لأنّ المصالح فی العبادات استیفائیه بخلاف المعاملات - و إذا انکشف الخلاف ظهر عدم استیفاء مصلحتها و الغرض من جعل الحکم فیها ، إذ المفروض أن صلاه الجمعه لم تستوف مصلحه صلاه الظهر ، و لا أنّ مصلحتها بدل عن مصلحه الظهر ، و حینئذٍ تجب الإعاده بمقتضی إطلاق دلیل الواقع ، و بمقتضی قاعده الاشتغال ، و بمقتضی الاستصحاب . هذا فی العبادات .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۴۰۰/۱ - ۴۰۱ .

۲- ۲) حاشیه المکاسب ۲۹۵/۱ الطبعه المحققه .

۳- ۳) الاجتهاد و التقلید : ۱۳ (بحوث فی الاصول) .

أمّا فی المعاملات ، فلو قامت الأماره علی کفایه العقد بالفارسیّه مثلًا ، و المفروض جعل الشارع الحکم المماثل علی طبقها ، فإنّه تعتبر الزّوجیه أو الملکیه إذا اجری العقد ، و لیس هناک مصلحه اخری حتی إذا انکشف الخلاف یکون الواجب استیفاؤها ، بل المصلحه فی نفس جعل الحکم المماثل ، و هذه المصلحه یستحیل انقلابها بانکشاف الخلاف .

قال الاستاذ :

إنه بناءً علی جعل الحکم المماثل - و بغض النظر عن البحث المبنائی - فعند ما تقوم الأماره اللّاحقه علی الخلاف ، ینکشف أنّ الحکم الشرعی من أوّل الأمر هو مقتضی هذه الأماره اللّاحقه ، فهی تقول بأنّ المعاطاه فی الشرع غیر مفیدهٍ للملکیّه ، فکلّ معامله معاطاتیّه تقع - علی نحو القضیّه الحقیقیه - فهی غیر مفیده للملکیّه ، و حینئذٍ ، فمقتضی القاعده عدم الإجزاء ، و لو لا قیام الأماره اللّاحقه علی عدم إفادتها الملکیّه ، لبقی الحکم بإفادتها الملکیّه - طبق الأماره السّابقه - علی حاله ، لأن المفروض وجود الحکم المماثل من الشارع هناک ، لکنّ قیام الأماره اللّاحقه یکشف عن کون الحکم الشرعی عدم الملکیّه ... نظیر الکشف الانقلابی فی باب الفضولی عند المحققین المتأخرین ، إذ معناه : إنه ما دام لم یُجز المالک فالشارع یعتبر ملکیّه الدار لمالکها ، فإذا أجاز المالک بیع الفضولی لها کشفت الإجازه الآن عن اعتبار الشارع الملکیه للمشتری من حین العقد الواقع قبل سنهٍ مثلًا ...

و بهذا یسقط التفصیل بین العبادات و المعاملات علی هذا المبنی ، و الحق عدم الإجزاء مطلقاً .

الثانی :

یقع البحث فی الإجزاء و عدمه ، تارهً : علی أثر تبدّل رأی

المجتهد ، و اخرى : على أثر تبدّل تقليد المقلّد ، و عن الشيخ - رحمه اللّه - إن الموردين من بابٍ واحد ، فلو تبدّل رأى المجتهد ، فإنْ أمكن التوفيق بين الأعمال الواقعه طبق الفتوى السابقه و بين مقتضى الفتوى اللّاحقه فهو ، و إلّا فيجب الإعاده ، كذلك لو عدل المقلِّد عن تقليد مجتهدٍ إلى آخر ، فإنْ وافقت أعماله التى كانت على التقليد الأوّل للتقليد الثانى فهو ، و إلّا فالإعاده .

و قد ذهب المحقق الأصفهانى إلى الفرق بين الموردين ، فاختار عدم الإجزاء فى الأوّل - و إنْ استثنى المعاملات فى (الاصول على النهج الحديث) - و الإجزاء فى الثانى .

توضيح رأى الشيخ

أمّا رأى الشيخ ، فمبنى على الطّريقيّه فى الأمارات ، و أن فتوى المجتهد أماره للمقلِّد ، و قد تقدّم أن مقتضى القاعده على هذا المبنى هو عدم الإجزاء .

فإذا رجع المقلِّد إلى مجتهدٍ آخر ، فقد قامت عنده أماره على خلاف الأماره السّابقه ، و هى قول المجتهد السّابق ، و كشفت عن عدم موافقه الأعمال السّابقه للواقع ، فعليه الإعاده .

توضيح رأى الأصفهانى

و أما رأى المحقق الأصفهانى فيبتنى على أمرين :

أحدهما : إن المجتهد عند ما يتبدَّل رأيه ، فإن حجيّه الفتوى الثانيه ليست من حين اختيارها ، بل إنها كانت حجّةً من أوّل الأمر ، مثلًا : إنه قد أفتى على طبق روايهٍ عامّهٍ فحص عن المخصّص لها و يأس عن العثور عليه ، فكانت الفتوى طبق العام ، ثم بعد مدّهٍ رجع عن تلك الفتوى لعثوره على المخصّص ، و حينئذٍ : هذا المخصّص كان موجوداً من أوّل الأمر و كانت

وظيفته الفتوى على طبقهـا ، غير أنه لم يعثر عليها و ما كانت واصـله إليه ، و الآن - لمّا عثر عليها - انكشف له عـدم مطابقه عمله السّابق و فتواه للواقع الذى يُؤدى إليه المخصّص ، فمقتضى القاعده عدم الإجزاء ، إذ لو عثر عليه فى السابق لما أفتى طبق العام .

بخلاف المقلّد ، فإنّ فتوى المرجع الثانى فى حال حياه المرجع الأوّل لم تكن حجةً بالنسـبه إليه ، لأن المفروض كونه مفضولاً بالنسـبه إلى الأوّل لأعلميّه الأول منه ، فيكون فتوى الثانى حجةً له من حين تقليـده ، و تقع أعماله السّابقه مجزيّهً ، و كـذا لو قلَّد الأعلم ، ثم لفقـده بعض الشـرائط - كالعـداله - رجع إلى غير الأعلم ، فإنّ فتوى هذا لم تكن حجةً قبل فقد الأعلم للعداله مثلاً ، بل هى حجه من الآن .

و الأمر الثانى : الإشكال على الشيخ فيما ذكره من جعل باب الاجتهاد و التقليد من قبيل الطّريقيّه ، بأنّ المستفاد من الأدلّه فى هذا الباب هو تنزيل المجتهد بمنزله المقلّد و كونه نائباً عن مقلّده فى استنباط الأحكام الشرعيّه ، فهو نائب عنه فى الفحص عن الأدله و النظر فيها و استخراج الحكم منها ...

و ليس فتوى المجتهد طريقاً و أمارهً للمقلِّد حتّى يقال بعدم الإجزاء فى تبدّل التقليد .

نعم ، لو كان من باب الطريقيّه أمكن القول بعدم الإجزاء ، من جهه أنّه لمّا مات المجتهد الأوّل سقطت فتواه عن الحجيّه ، و كان الحجّه عليه فتوى الثانى ، و هو يقول ببطلان فتوى الأوّل و الأعمال الواقعه على طبقها .

لكنّ مفاد الأدلّه فى الاجتهاد و التقليد ليس الطّريقيّه .

و تنظّر الاستاذ فى الأمرين المذكورين :

أمّا الأول ، فذكر أنّه مبنىّ على الرجوع من الأعلم الميّت إلى غير الأعلم الحى ، لكنّ المبنى غير صحيح ، لأنه مع اختلاف الميّت مع الحى فى الفتوى تسقط الأدله اللّفظيّه عن الشمول لهما ، لفرض التعارض بينهما ، لأنها إن شملت أحدهما المعيَّن دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح ، و اللّاامعيّن لا مصداق له ، و شمولها لهما معاً غير معقول ، و إذا سقطت تصل النوبه إلى الدليل غير اللّفظى و هو هنا السيره العقلائيه ، فإنها قائمه على تقليد الأعلم ، و القدر المتيقّن خروج تقليد الميّت ابتداءً بالإجماع ، و يبقى الاستمرارى ، إذن ... إذا كان الميت أعلم فلا يجوز الرجوع إلى الحىّ حتى يقال بأنّ الحجيّه تبدأ من الآن .

و أمّا الثانى ، فذكر أن الحق مع الشيخ ، و هو الطريقيّه ، فقول المجتهد حجّه من باب الطّريقيه إلى الواقع لا من باب التنزيل و النيابه .

أمّا بناءً على أنّ دليل التقليد هو السيره ، فواضح ، لأن العقلاء لا يرون فى رأى أهل الخبره فى كلّ علم و فنٍ إلّا الطّريقيه ، و يجعلون الرأى كاشفاً عن الواقع . و أمّا إنْ كان الدليل هو الأدلّه اللفظيّه من الكتاب و الأخبار ، فلا آيه النفر تدلّ على النيابه و التنزيل ، و لا مثل ما ورد فى «عبد العزيز ابن المهتدى» و «يونس بن عبد الرحمن» و «زكريا بن آدم» و نحوهم الذين وردت الأخبار فى الرجوع إليهم لأخذ معالم الدين ... فإنّها جميعاً دليل على الطريقيه ، و أمّا التنزيل فلا دليل عليه فيها .

و على هذا ، يكون الحقّ عدم تماميّه التفصيل المذكور ، بل هو عدم الإجزاء مطلقاً .

ص:٢٣٨

أقول :

قد يقال : مفاد هذه الروايات هو طريقيّه روايات من ذكر و أمثالهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام ، و كلامنا فى الفتوى . و قد أجبنـا عن ذلـك - فى بحوثنا الفقهيّه ، فى مسائل الاجتهاد و التقليـد - بما حاصـله : إنّ ظاهر الأخبار هو أنّ الأئمه عليهم السـلام كانوا يرجعون إليهم فى أخذ الأحكام منهم لا فى نقل الروايات عنهم فقط .

إلّا أنّ لـدعوى نيـابه الفقيه عن المقلِّد فى استنباط الأحكـام وجهـاً ، و لنـا هنـا بيانٌ لطيف يتعلَّق بأصل تأسيس الحوزه العلميه ، ذكرناه فى الدرس .

الثالث :

قال السيد فى (العروه الوثقى) : « إذا قلّد من يكتفى بالمرّه مثلًا - فى التسبيحات الأربع و اكتفى بها ، أو قلّد من يكتفى فى التيمّم بضربهٍ واحدهٍ ، ثم مات ذلك المجتهد ، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد ، لا يجب عليه إعاده الأعمال السابقه » (1) .

فذكر فى (المستمسك) (2) - بعد الكلام على أدلّه الإجزاء - بالتفصـيل - أنّه فى صوره تبدّل رأى المجتهد مقتضى القاعده هو عدم الإجزاء . و أمّا فى صوره تبدّل التقليد كما هو مفروض المسأله :

فتـارهً : يرجع إلى الأـعلم ، و هنـا يجب لحاظ الأعمال السّابقه مع فتاوىٰ هـذا الأعلم ، فإنْ كانت موافقه فهو و إلّا فعـدم الإجزاء ، لأدلّه وجوب تقليد الأعلم ، سواء فى الأعمال السابقه أو اللّاحقه .

و أخرى : يكون المرجوع إليه غير الأعلم ، فإنّ الأعمال السابقه لا تجب

١- ١) مستمسک العروه الوثقى ٨١/١ .

٢- ٢) مستمسک العروه الوثقى .

الإعاده فيها ، بل يرتّب عليها آثار الصحّه ، لأنّ الدليل على الرجوع إلى غير الأعلم إن كان هو الإجماع فالقدر المتيقّن منه حجيّه قوله فى الأعمال اللّاحقه ، و إن كان الأصل - و هو التعيين فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير - ، فإنّ الاصول العقليّه محكومه بالاصول الشرعيّه ، و مقتضى الاستصحاب هو الإجزاء ، لأنّ المفروض وجود الحكم الظاهرى فى حقّ المقلّد فى حال حياه المجتهد الأوّل ، فلمّا مات يقع الشكّ فى ارتفاع ذاك الحكم الظاهرى فيستصحب بقاؤه ، و يكون حاكماً أو وارداً على أصاله التعيين المقتضيه حجيّه رأى المجتهد الحى و الرجوع إليه ، و حينئذٍ ، يكون رأى الحى حجةً بالنسبه إلى الأعمال اللّاحقه فقط ، و الأعمال السابقه مجزيه .

قال الاستاذ :

إنّ الصحيح هو : أن فتاوى المجتهدين لها طريقيه لا موضوعيّه .

و أن المجعول فيها - كسائر الأمارات - نفس الطّريقيّه ، لأنها حكم وضعى يقبل الجعل ، لا أنّ المجعول هو الحكم الظاهرى و ينتزع منه الطّريقيّه ، خلافاً لصاحب (المستمسک) القائل بأن الطريقيه لا تقبل الجعل .

أمّا فى الاستصحاب ، فلا خلاف فى أنه يعتبر أنْ يكون التغيّر الحاصل فى الموضوع من حالاته لا من المقوّمات .

و حينئذٍ نقول :

أمّا بالنسبه إلى المقلِّد فهل يجب عليه العدول إلى الحى تعييناً أو هو مخيَّر بين ذلک و البقاء على تقليد الميت ؟ مقتضى القاعده هو التعيين ، لكن «الحياه» إنْ كانت مقوّمةً ، فلا يستصحب حجيّه رأى الميت ، و لا بدّ من الرجوع إلى الحى على القاعده المذكوره ، و يكون قوله حجه حتى بالنسبه إلى ما تقدّم

فلاـ إجزاء ، فلاـ مـانع من استصـحاب حجيّه رأى الميت ، و المفروض كونه طريقـاً لاـ يفرّق فيه بين الأعمـال السابقه و اللّاحقه ، لكون طريقيّته بنحو القضـيّه الحقيقيّه ، فالاستصـحاب يجرى ، و يكون حاكماً على القاعـده العقليه المـذكوره ، وعليه ، فلا مورد للرجوع إلى الحى .

و أمّا بالنسبه إلى المجتهد ، فإنْ تبدّل رأيه قد يكون على أثر حصوله على خبرٍ معارضٍ ، فإنْ كان يرى الرجوع إلى المرجّحات ، و كان الراجـح هو الخبر الثانى ، فلا محاله ينكشف له بطلان الفتاوى السابقه ، لسـقوط الخبر الأوّل من أصـله ، و إن لم يكن فى البين مرجّح ، فإمّا يقول بالتساقط ، فلا يبقى حكم سابق حتى يستصـحب ، و إما بالتخيير فيكون صغرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير .

فما ذكره من التفصيل ، فى غير محلّه .

أقول : ظاهره فى الـدورتين المناقشه فى التفصـيل ، أمّا نتيجته من حيث الإجزاء و عدمه ، و الجواب عمّا إذا كان مفيداً للإجزاء و لو فى بعض الصّور - لكون الإجزاء باطلاً عند الاستاذ مطلقاً - فلم نجده .

خلاصه الكلام فى مسأله الإجزاء :

هو القول بعدم الإجزاء مطلقاً .

إلّا فى موارد جريان «لا تعاد» ، و إلّا فى موارد لزوم (العسر و الحرج) الشخصيين .

مقدّمه الواجب

اشاره

ص:۲۴۳

مقدمات :

اشاره

قبل الخوض فی البحث تذکر أُمور :

الأمر الأول (فی عدم اختصاص البحث بالواجب)

إنه لا اختصاص للبحث بالواجب ، بل هو أعمّ من مقدّمه الواجب و الحرام و المستحب و المکروه .

الأمر الثانی (فی المراد من الوجوب)

المراد من الوجوب هنا هو : الوجوب الشرعی الغیری ، فهل یوجد وجوب شرعی متعلّق بالمقدّمه بالإضافه إلی وجوب ذی المقدّمه أو لا ؟ إذن :

لیس المراد : اللّابدیه العقلیّه للمقدّمه ، فإنها مسلّمه عند الکلّ .

و لیس المراد : الوجوب الإرشادی ، لأنه إرشاد إلی حکم العقل و إخبارٌ عنه ، و إن کان فی الصوره بعثاً مولویّاً ، کقوله تعالی : «وأَطِیعُواْ اللّهَ » (۱).

و لیس المراد : هو الوجوب الشرعی الطریقی ، أی الوجوب الذی یجعله الشارع لتنجیز الواقع ، کالاحتیاط ، لأنّ وجوب المقدّمه لیس من هذا القبیل .

و لیس وجوب المقدمه وجوباً نفسیّاً ، لأن الوجوب النفسی ینشأ من الملاک ، و وجوب المقدّمه لا ینشأ من ملاکٍ و غرض فی نفس المقدّمه ، بل من الغرض فی ذی المقدّمه .

و تلخّص : إن وجوب المقدّمه وجوب غیری تبعی ، بمعنی أن هناک

۱- ۱) سوره المائده : ۹۲ .

إرادهً أصليّه متوجّههً إلىٰ ذى المقدّمه ، و بتبعها توجد إراده تبعيّه بالنّسبه إلىٰ المقدّمه حين تكون المقدّمه مورداً للالتفات ، أى ، فلا يلزم أن يكون وجوبها فعليّاً ، لأنّ الآمر قد يكون غافلاً عن المقدّمه ، فهى واجبه ، بمعنىٰ أنه إذا التفت إليها جعل لها الوجوب .

الأمر الثالث (فى أن بحث المقدّمه من المبادئ أو المسائل)

هل البحث عن وجوب المقدّمه من المبادئ الأحكاميّه كما عليه السيّد البروجردى ، أو من المسائل ؟ و إذا كان من المسائل ، فهل هو من المسائل الاصوليّه أو من المسائل الفقهيّه أو المسائل الكلاميّه ؟ و إذا كان من مسائل علم الاصول ، فهل هو من المسائل العقليّه ، كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو من مباحث الألفاظ كما عليه صاحب (المعالم) (١) ؟

أمّا القول بأنه من المبادئ الأحكاميّه فوجهه : إن المبادئ الأحكاميّه هى عباره عن العوارض الطارئه علىٰ الأحكام الخمسه ، كقولنا : هل وجوب الشىء يستلزم النهى عن ضدّه أو لا ؟ إذ معنىٰ هذا العنوان : هل يوجد للوجوب هذه الخاصيّه أو لا ؟ و معنى قولنا : هل يجتمع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ذى العنوانين أو لا ؟ هو أنّه هل للوجوب هكذا خاصيّه تمنع من اجتماعه مع النهى أو لا ؟ و هنا كذلك ، نقول : هل للوجوب الثابت لذى المقدمه هذا الأثر ، أى وجوب المقدّمه ، أو لا ؟

و فيه : إنّ كون مورد البحث من عوارض الحكم ، لا يوجب أنْ يكون من المبادئ ، و لا يخرجه عن المسائل ، ما دام تعريف المسأله الاصوليّه منطبقاً عليه .

١- ١) معالم الاصول : ٨۴ .

و کـذلک کون البحث هنا عقلیّاً لا یوجب اندراجه فی مسائل علم الکلام ، لأنّ المسائل الکلامیّه مسائل عقلیّه بالمعنی الأخص ، إذ هی المسائل الباحثه عن أحوال المبدإ و المعاد فقط .

فإمّا أن یکون بحثنا من المسائل الفقهیّه ، و إمّا أن یکون من المسائل الاصولیه ، فقـد حکی عن بعضٍ القول بکون بحث مقـدّمه الواجب من المباحث الفقهیّه ، لأنه یبحث فیه عن الحکم الشرعی للمقدّمه ، و إمّا أن یکون من المسائل الاصولیّه ، کما سیأتی .

لکنْ یردّ القول الأوّل : إن البحث هنا إنما هو عن ثبوت الملازمه بین المقدّمه وذی المقدمه من حیث الحکم ، و البحث عن هذه الحیثیه لیس بحثاً فقهیّاً .

و أجاب المیرزا (۱) عن القول المذکور : بأنّ الأحکام الفقهیّه مجعوله للعناوین الخاصّه و الموضوعات الواحده بالوحده النوعیّه ، کالصّلاه ، و الخمر مثلاً ، و المقدّمه تصدق فی الخارج علی العناوین المتعدده و الحقائق المختلفه ، و لیست عنواناً لفعل واحدٍ ، فلیست من مسائل الفقه .

و فیه : إن المسـأله الفقهیّه هی الأحکام الکلیّه الإلهیّه المجعوله للموضوعات و العناوین الخاصّه ، من دون فرقٍ بین کونها منطبقهً خارجاً علی حقیقه واحـده کالصّلاه و الخمر ، أو علی حقائق متعـدّده ، کعنوان النـذر و العهـد و الیمین و نحو ذلک ، فلیس من شرط المسأله الفقهیّه عدم انطباقها إلّا علی الحقیقه الواحده .

۱- ۱) أجود التقریرات ۳۱۰/۱ .

و أجاب المحقق العراقى (۱) عن القول المـذكور : من جهه أن الملاـك فى المسـأله الفقهيّه هو أنْ يكون ملاك الحكم الكلّى متّحـداً ، سواء كان للموضوع مصاديق مختلفه أو لا ، نظير ضـمان اليـد ، فإنّه حكم فقهى مع اختلاف موضوعه و تعـدّده ، لكون الملاك واحـداً و هو « اليد » فنقول : المأخوذ بالعقد الفاسد فيه ضـمان ، و العقد الفاسد تارهً هو البيع ، و أخرى الإجاره ، و ثالثه الصّلح ، و هكذا ...

و كـلّ موردٍ تعـدّد فيه الملاك ، فالمسأله ليست فقهيّه ، و مسأله المقـدّمه من هـذا القبيل ، لأن ملاك وجوب مقـدمه الحـج غير ملاك وجوب مقدّمه الصّوم ... و هكذا ... فإنّه و إن كان حكماً كلّياً إلهيّاً ، لكنه ليس بمسألهٍ فقهيّه .

قال الاسـتاذ : هذا جيّد ، لكنْ لا برهان على خروج ما تعدّد ملاكه من الأحكام الكلّيه عن الفقه ، لأن ضابط المسأله الفقهيه ليس إلّا كون الحكم المستنبط حكماً كلّياً إلهيّاً سواء تعدّد ملاكه أو اتّحد .

و للسيّد الاسـتاذ جواب آخر و هو : إنّ وجوب المقـدّمه بعنوان أنّها مقـدّمه يكون بملاك واحدٍ و هو ملاك المقدّميه ، فإنه هو الذى يوجب ترشّح الوجوب على المقدّمه فى كلّ الموارد ، و ليس له ملاك آخر غيره (۲) .

أقول :

ظاهره أنّ « المقدميّه » هى « الملاک » لكن الكلام فى ملاك المقدميّه :

فتأمّل .

و تلخّص : تعيّن كون المسأله من مسائل علم الاصول ، و يكفى فى ذلك

۱- ۱) نهايه الأفكار ۲۵۹/۱ .

۲- ۲) منتقى الاصول ۹۹/۲ .

- بعـد ثبوت عـدم كونهـا من مسائـل غيره من العلوم - انطبـاق تعريف العلم عليهـا ، فـإنّه يمكن وقوع مسأله مقـدّمه الواجب فى طريق الاستنباط .

و أمّا إشكال السيّد الاستاذ من أنّ ضابط المسأله الاصوليّه هو أنْ تكون نتيجتها رافعةً لتحيّر المكلَّف فى مقام العمل ، و لا يخفى أنّ هذه المسأله لا تتكفّل هذه الجهه ، فمبنيّ على نظره فى الضّابط ، و قد تقدّم الكلام عليه فى محلّه ، فراجع .

و بمـا ذكرنـا فى تحرير محـلّ النزاع - من أن البحث فى هـذه المسـأله يـدور حول الملازمه ، فـإن ثبتت فالمقـدّمه واجبه ، و إلّا فوجوبهـا يحتاج إلىٰ دليل آخر - ظهر الفرق بين كون مسأله المقـدّمه من مسائل الفقه و كونها من مسائل الاصول ، فإنّه إذا ثبت الملازمه ثبت الوجوب و هو الحكم الشرعى الفرعى ، و إلّا فلا .. .

فقول المحقق الإيروانى (۱) بعدم الفرق ، و أن الكلام فى ذلك تطويل بلا طائل ، فى غير محلّه .

و إذا كـانت المسأله مسألةً أُصوليّةً ، فالمحقق الخراسانى و الجماعه قائلون بكونها مسأله اصوليّه عقليّه ، فترجع إلىٰ مقام الثبوت ، و اختاره الاستاذ ، خلافاً لمن قال بأنّها مسأله لفظيّه ، و قد نسب إلى ظاهر (المعالم) فترجع إلىٰ مقام الإثبات .

قـال الأسـتاذ : إن البحث اللّفظى يرجع إلىٰ مقام الإثبات و عالم الـدّلاله ، و دلاله اللّفظ لا تخلو : إمّا أنْ تكون مطابقيّه ، و إمّا أن تكون تضمنيّه ، و إمّا أنْ تكون التزاميّه . أمّا الأولىٰ ، فإنّ وجوب ذى المقدّمه لا يدلّ على وجوب

۱- ۱) نهايه النهايه ۱۳۲/۱ .

المقدّمه مطابقهً ، و هذا واضح ، و أمّا الثانيه ، فإن وجوب المقدّمه ليس جزءاً من وجوب ذى المقدّمه ليدلّ عليه بالتضـمّن ، بقى الثـالثه ، و هى الـدلاله الالتزاميّه ، و هـذه يعتبر فيها كون اللّزوم - بين اللّازم و الملزوم - لزوماً بيّناً ، بأنْ يكون تصوّرهما كافياً فى ثبوت الملازمه ، فلو كانت الملازمه محتاجهً إلى برهانٍ لإثباتها ، خرجت الـدّلاله عن كونها دلاله اللّفظ ، و ما نحن فيه من هـذا القبيل ، فليست المسأله لفظيّه ، فهى مسأله عقليّه .

و لوجود الحكم الشرعى فى هذه المسأله ، فهى من المسائل العقليّه غير المستقلّه .

ص:۲۵۰

انقسامات المقدمه

اشاره

لقد قسّموا المقدّمه إلىٰ أقسامٍ عديده ، و فى كلّ قسمٍ أقسام و أحكام :

التقسيم إلىٰ الداخليه و الخارجيّه :

اشاره

فمنها : إن المقـدّمه إمّا داخليه و إمّا خارجيّه ، أمّا الخارجيّه – و هى أجزاء العلّه التامّه : المقتضـى و الشـرط و عـدم المانع – فهى داخله فى بحث المقدّمه ، لكون ذى المقدّمه – و هو المعلول – موقوفاً عليها و محتاجاً إليها .

إنّما الكلام فى المقدّمه الداخليّه ، و المقصود منها أجزاء المركّب ، فهل هى واجبه بالوجوب الغيرى أو لا ؟

هل المقدّمه الداخليه واجبه بالوجوب الغيرى ؟

اشاره

هنا مطالب مترتّبه ، فالأول : هل أجزاء المركّب مقـدّمات داخليّه للمركّب أو لا ؟ و الثانى : بناءً علىٰ كونها مقـدمات ، هل يجرى فيها ملاك الوجوب ، أى وجوب المقدمه ؟ و الثالث : إنه علىٰ الجريان ، هل من مانعٍ يمنع عن الوجوب ؟

المطلب الأول :

تارةً يراد من « المقدّمه » ما له دخل فى وجود الشيء ، و أخرىٰ يراد منها : ما يتوقّف عليه الشيء .

أمّا بالإطلاق الأول ، فالأجزاء الـداخليّه خارجه عن البحث ، لأنها حينئذٍ ليست بمقـدّمات ، من جهه أنها موجوده بنفس وجود المركّب ، فتكون

المقدّمه بهذا الإطلاق منحصرةً بأجزاء العلّه التامّه .

و أمّا بالإطلاق الثانی ، فیصدق علی الأجزاء عنوان « المقدّمه » ، لکنّ الکلام لیس فی عنوان « الجزء » و عنوان « الکلّ » ، لعدم وجود التوقّف بین العنوانین المذکورین ، بل هما فی مرتبهٍ واحدهٍ ، و لا تأخّر و تقدّم بینهما ، لکونهما متضایفین ، و المتضایفان متکافئان بالقوّه و الفعل ، فلو تقدّم أحدهما علی الآخر لزم المحال ، و هو تحقق الإضافه من طرفٍ واحد . بل المراد هو الاحتیاج و التوقّف فی الذات و الوجود ، و توضیح ذلک :

إن الوجود لا بدَّ و أنْ ینتهی إلی الواجب ، و هذا ما لا اختلاف فیه بین العقلاء ، حتی المادیّون قائلون به ، غیر أنّ الاختلاف فی الصغری ، فهم یقولون بانتهاء الوجود إلی مرکّب من أجزاء مادیّه خارجیّه ، و الإلهیّون قائلون بأنه ینتهی إلی ذاتٍ لا ترکیب فیها ، لا من الأجزاء الخارجیّه و لا العقلیّه و لا الوهمیّه و لا الخیالیّه ، فهو واحد أحدی ، و هذا معنی کلام أمیر المؤمنین و الأئمّه الطاهرین علیهم السّلام فی نفی الترکیب عن الذات المقدّسه کما فی نهج البلاغه ، و کتاب التوحید للشیخ الصّدوق رحمه اللّه و الکافی ، و هو من جمله البراهین المستخرجه من الروایات ، و حاصله : إن کلّ ما کان مرکّباً ، کان محتاجاً إلی الأجزاء و موقوفاً علیها - حتی لو کان مرکّباً خیالیّاً ، و هو المجرّد عن المادّه دون الصّوره ، أو وهمیّاً حیث یتجرّد من کلیهما - لأنّ المرکّب بما هو مرکّب لا یتحقّق ذاتاً إلّا بعد وجود الجزء فی مرحله الذات ، فجوهریّه المرکّب متوقّفه علی جوهریّه الجزء ، و فی مرحله الوجود ، فإنّ المرکّب متوقف وجوده علی وجود الجزء بالتوقّف الطبعی ، فإذن : « الکلّ » متوقّف ذاتاً و وجوداً علی « الجزء » .

و قد استدلّ للقول بعدم المقدّميه ، بأن الأجزاء عين الكلّ ، فلا احتياج ، فلا مقدّميه . .

و أجاب عنه المحقق الخراسانى (1) : بأنّ الجزء عباره عمّا يلحظ لا بشرط من الانضمام إلى سائر الأجزاء ، و الكلّ يلحظ بشرط الانضمام ، فبينهما فرق من هذه الجهه ، و هو يكفى للتغاير بين « الكلّ » و « الجزء » و عدم العينيّه ، فيكون الجزء مقدمةً و الكلّ ذو المقدمه ، و اللّابشرط بشرط موقوفاً عليه و البشرط موقوف عليه ، فلا عينيّه من جميع الجهات حتى يقال بأن الشيء لا يحتاج إلى نفسه .

و قد أوضح الاستاذ ذلك : بأنّ الجزء إنْ لوحظ بشرط لا ـ عن الانضمام إلى سائر الأجزاء ، أصبح مبايناً للكلّ ، كأنْ يلحظ الركوع « بشرط » لا عن بقيه أجزاء الصّلاه ، فإنه حينئذٍ مباين للصّلاه و ليس بجزءٍ لها ، و إنْ لوحظ « لا بشرط » صار جزءاً ، و إنْ لوحظ « بشرط » الانضمام فهو « الكلّ » .

و الحاصل : إن الأجزاء مقدّمه للكلّ ، إذ هو محتاج إليها فى ذاته و هى مستغنيه عنه ذاتاً ، سواء فى الاعتباريات كما تقدم أو التكوينيّات ، و لذا ترى أنّ ذات « الحيوان » و هو جزء « الإنسان » - مع قطع النظر عن الوجود - مستغنيه عن الإنسان ، لكن « الإنسان » فى مرحله الذات متقوّم ب « الحيوان » ، فإنّه لو لا الحيوان لا يوجد الإنسان .

فالحال فى الاعتباريات ، كالرّكوع بالنسبه إلى الصّلاه ، و التكوينيّات - كالمثال المذكور - واحد ، فلا فرق بين المركّبات التكوينيّه و المركّبات الاعتباريه فى ذلك .

ص:253

1- 1) كفايه الاصول : 90 .

هذا فی مرحله الذات .

أمّا فی مرحله الوجود ، فإنّ « الجزء » یمکن أن یتحقّق و یوجد ، و لکن « الکلّ » لا یتحقّق إلّا و « الجزء » متحقّق ، فلا یلزم عدم الجزء لو فرض عدم الأجزاء الاخریٰ ، لکنّ الکلّ ینعدم بانعدام أحد أجزائه ... فالجزء مستغن عن الکلّ بمناط التقدّم و التأخّر الطبعی ، إلّا أنه لا ینافی وحده المرتبه فی مرحله الوجود ، و لذا قالوا : التقدّم و التأخّر طبعاً لا ینافی المعیّه وجوداً .

هذا تمام الکلام فی المطلب الأوّل .

المطلب الثانی :

بعد ثبوت المقدمیّه للأجزاء الداخلیّه ، فهل یوجد فیها اقتضاء الحکم بالوجوب الغیری أو لا ؟

إن کان الملاک للوجوب الغیری أنْ یکون للشیء الواجب وجود مستقل ، فهذا الملاک غیر موجود فیما نحن فیه ، لأن الأجزاء لیس لها وجود مستقلّ عن الکلّ ، بل هی موجوده بعین وجوده ، و إن کان ملاکه هو التوقّف ، فلا ریب فی وجوده فی الأجزاء ، لتوقّف الکلّ علیٰ وجودها .

إذن ، لا بدّ من التحقیق فی ملاک الوجوب الغیری .

هذا ، و فی (المحاضرات) (۱) نفی وجود المقتضی و الملاک للوجوب ، للزوم اللّغویه ، لأن المفروض وجوب الکلّ ، فوجوب الأجزاء مع ذلک لغو ، إلّا أن یقال بالاندکاک بین الوجوبین لیتحقق وجوب مؤکّد .

و فیه : إنه خلط بین مرحله المطلب الثانی - المقتضی - و مرحله المانع ، و هو :

المطلب الثالث :

فإنّه إذا کانت الأجزاء واجبهً بالوجوب الغیری ، فإن

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۲۹۹/۲ .

المفروض وجوب الكلّ بالوجوب النفسى ، و هو ليس إلّا الأجزاء ، فاجتمع فى الأجزاء وجوبان ، و هو محال ، لأنه إمّا لغوٌ و إمّا اجتماعٌ للمثلين .

فمع تسليم وجود المقتضى لاتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى ، فإنه ممنوع ، و المانع هو الإشكال المذكور .

كلام المحقق الخراسانى

و قد وقع النزاع بين الأكابر فى هذا المقام ، إذ قرّر صاحب (الكفايه) (۱)الإشكال بما توضيحه : إنّ المحكوم بحكم الوجوب هو واقع المقدّمه لا عنوانها ، و عنوان المقدّمه حيثّيه تعليليّه للوجوب و ليس بحيثّيه تقييديّه ، لأنّ متعلَّق الوجوب فى الوضوء - مثلاً - هو واقع الوضوء لا عنوان المقدّمه ، و فى أجزاء الصّلاه يكون واقع الرّكوع و السّجود و غيرهما متعلّق الوجوب لا عنوان مقدميّتها للصّلاه ، و إذا كان الواقع ، فإنّ الركوع و السّجود و غيرهما هى الصّلاه ، و لا مغايره بين واقع الصّلاه و واقع هذه الأجزاء ، بل هى عين الكلّ المسمّى بالصّلاه ، و لا اختلاف بين الصّلاه و أجزائها إلّا اعتباراً ، فلو كانت الأجزاء متصفةً بالوجوب الغيرى و وجوب الصّلاه نفسى ، كانت الأجزاء محكومه بحكمين وجوبيّين ، و كانت ذات فردين من الوجوب ، و بذلك يلزم اجتماع المثلين فى الشىء الواحد و هو محال .

و بما تقدَّم من كون الحيثّيه تعليليّه لا تقييديّه ، يندفع توهّم كون ما نحن فيه نظير باب اجتماع الأمر و النهى ، و كون الشىء الواحد واجباً من حيث و محرّماً من حيث آخر ، كالصّلاه فى الدار المغصوبه ، فيقال هنا كذلك ، بأن الركوع - مثلاً - واجب نفسى من حيث كونه صلاه و غيرى من حيث كونه مقدّمه .

۱- ۱) كفايه الاصول : ۹۰ .

وجه الاندفاع هو : إن المقدّميّه فيما نحن فيه علّه للوجوب ، و ليست بموضوعٍ للوجوب .

و بهذا البيان يتحقق المانع عن وجوب المقدّمه الداخليّه .

جواب المحقّق النائينى

و ذكر المحقق النائينى (۱) : أنّ الوجوب النفسى غير الوجوب الغيرى ، كما هو واضح ، و التغاير بينهما لا ينكر ، لكنْ لا نسلّم لزوم اجتماع المثلين ، و ذلک : لتعدّد الملاک ، ثم اندکاک أحدهما فى الآخر .

و توضيحه : إن كلّاً من أجزاء الصّلاه يتوفَّر فيه ملاكان للوجوب ، أحدهما : ملاک الناهويّه عن الفحشاء و المنكر ، و هذا ملاک وجوب الصّلاه بالوجوب النفسى ، و الآخر : ملاک المقدميّه لتحقّق الصّلاه ، و هذا ملاک الوجوب الغيرى ، لأنّ تحقّق الصّلاه موقوف علىٰ تحقّق الركوع و السجود و غيرهما ، فتكون الأجزاء مطلوبةً بالطلب النفسى و بالطلب الغيرى ، و يكون الملاكان منشأً لتحقّق وجوبٍ أكيد بعد اندكاک أحدهما فى الآخر ، و لا مانع من اتصاف الوجوب بالشدّه و التأكد .

و نظيره فى الفقه : وجوب صلاه الظهر و مطلوبيّتها بملاكين هما : فريضه الظهر و وجوبها نفساً بملاكه ، و أنّه لو لم يصلّ الظهر فصلاه العصر باطله ، و هذان الملاكان يندک أحدهما فى الآخر ، و تكون النتيجه شدّه مطلوبيّه صلاه الظهر .

و كذلک الحال فى موارد تعدّد العنوان و وحده المعنون ، كالعلم و الهاشميّه فى وجوب الإكرام ، عند ما يجتمع العنوانان فى الشخص الواحد ، إذ

۱- ۱) أجود التقريرات ۳۱۷/۱ .

يجتمع فيه ملاكان لوجوب الإكرام ، لكنّ الطلب واحد مؤكّد يتحقق من اندكاك العنوانين .

فارتفع المانع و المحذور بهذا البيان .

جواب المحقق العراقی عن بیان المیرزا

و أشكل المحقق العراقی علی البیان المذكور (۱) : بعدم امكان تحقّق الاندكاك مع اختلاف المرتبه ، لأنه فرع الاجتماع ، و لا اجتماع مع اختلاف المرتبه ، و ما نحن فیه من هذا القبیل ، لأنّ الموضوع هنا واحدٌ لا تعدّد له فی الوجود ، و مرتبه الحكم بالوجوب النفسی متقدّمه علی مرتبه الوجوب الغیری ، لأنّ الوجوب الغیری ترشّح من الوجوب النفسی ، فهو بمثابه المعلول للعلّه ، و بین العلّه و المعلول اختلاف فی المرتبه كما لا یخفی ، و إذا كانا فی مرتبتین فلا یجتمعان ، و مع عدم الاجتماع فلا اندكاك .

نعم ، تارهً یكون الموضوع متعدّداً و تختلف المرتبه بینهما ، كما هو الحال فی مسأله اجتماع الحكم الواقعی و الظاهری ، فهناك موضوعان مترتّبان ، و لكلٍّ منهما حكم ، كأنْ یكون موضوع الحكم الواقعی هو الخمر بما هو خمر ، و حكمه الحرمه ، و موضوع الحكم الظاهری هو الخمر بما هو مشكوك الخمریّه ، و حكمه الحلیّه ، ففی فرض تعدّد الموضوع و وجود الطولیّه بینهما ، یمكن الجمع بین الحكمین .

لكنّ ما نحن فیه لیس من هذا القبیل ، بل الموضوع وجود واحد .

و قد یشكل علی قوله بوحده الموضوع هنا ، بناءً علی ما أسّسه من أنّ الموضوع المتعلّق به الحكم لیس الخارج ، بل هو الصّوره القائمه فی ذهن

۱- ۱) نهایه الأفكار ۲۶۸/۱ .

الحاكم و بالنظر الـذی تُری خارجیّهً ، وعلیه : فإنّ الصور متباینات و یسـتحیل الوحـده بین صورهٍ و أخری ، و إذا تعدّدت الصّوره فیما نحن فیه ، کانت صوره السـجود و الرکوع و غیرهما من الأجزاء ، غیر صوره الکلّ المحقق منها و هو الصّلاه ، و مع التعدّد ، فلا اجتماع للمثلین حتی یبحث عن الاندکاک .

فأجـاب : بأنّ هـذا التعـدّد غیر مؤثّر ، لأنه إنما یحصل فی مرحله تعلّق الحکم ، لکنّ ذا الصوره - و هو المطابَق الخارجی - واحد لا تعدّد فیه .

و علی أیّ حالٍ ، فإنّ اجتماع المثلین لازم ، و الاندکاک محال .

جواب المحقق الأصفهانی عن بیان العراقی

فناقشه المحقق الأصفهانی (۱) - و تبعه فی (المحاضرات) (۲) - بأنّه صـحیحٌ أنهما فی مرتبتین ، لکنْ بینهما معیّه فی الوجود ، و بهذا یتمّ الاندکاک ، لأنه فی ظرف الوجود لا فی المرتبه .

و حاصل کلام المحاضرات : إن الاندکاک بین الحکمین إنّما لا یتصوّر فیما إذا کانا مختلفین زماناً ، و أمّا إذا کانا مقارنین ، فلا مناص من الاندکاک و لا مانعیّه لاختلاف المرتبه ، کما لو کان بیاض شیء علهً لبیاضٍ آخر ، فهنا لا یقع علی الجدار بیاضان بل بیاض واحد شدید . هذا فی التکوینیّات . و فی الشـرعیّات کذلک ، کما لو نذر الصّلاه فی المسـجد ، فإنه لا ریب فی اندکاک الوجـوب النـذری فی الوجوب أو الاسـتحباب النفسـی ، مع أنّ ملاـک النـذر - و هو رجحـان المتعلّق - متأخّر رتبهً عن ملاـک الحکم النفسی ، إلّا أنهما فی عرض واحدٍ فی الزمان .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲/۲۴ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۲/۳۰۰ .

نظر الأستاذ

و تنظّر الاستاذ دام بقاه فيما ذكره المحقق الأصفهانى هنا بالنقض و الحلّ : أمّا نقضاً ، فبما قاله رحمه اللّه تعالى عليه فى (تعليقه المكاسب) عند كلام الشيخ الأعظم فى مسأله بيع الحق علىٰ من هو عليه ، حيث ذهب قدّس سرّه إلىٰ عدم إمكانه ، معلّلاً بلزوم الاتّحاد بين المسلَّط و المسلَّط عليه ، و هو غير معقول ، فأشكل عليه المحقّق الأصفهانى (١) : بأنّ المتقابلين اللّذين لا يقبلان الاتّحاد فى الوجود هما العلّه و المعلول ، و أمّا المتضايفان ، فبعض الموارد منهما يقبل الاتحاد و الاجتماع فى وجود واحدٍ كالحبّ ، حيث أنّ النفس الإنسانيّه تحبّ نفسها ، فيجتمع المحبّ و المحبوب ... و السّلطنه من هذا القبيل ، و لا مانع من تسلّط الإنسان علىٰ نفسه ، و حديث : « الناس مسلّطون علىٰ أنفسهم » و إنْ لم يكن له أصل عن رسول اللّه ، لكنّ معناه صحيح .

و على هذا ، فبناءً علىٰ ترشّح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى ، يكون الوجوب النفسى علّهً للوجوب الغيرى ، و لا يعقل الاندكاك و التأكّد ، لعدم تعقّل الوحده بينهما ... فيتمّ ما ذكره المحقق العراقى بالنظر إلىٰ كلام المحقق الأصفهانى فى حاشيه المكاسب ، و لا يرد عليه إشكاله هنا .

و أمّا حلّاً ، فلقد اختلط الأمر علىٰ هذا المحقق ، بين الوجوبين و بين متعلّقى الوجوبين ، فمتعلّق الوجوب الغيرى هو الجزء ، و متعلَّق الوجوب النفسى هو الكلّ ، و التقدّم و التأخّر بينهما طبعى و ليس من قبيل العلّه و المعلول ، و فى التقدّم و التأخّر الطبعى يمكن الوجود بوجود واحدٍ مثل

١- ١) الحاشيه علىٰ المكاسب ٥٥/١ .

الواحد و الاثنين ... أمّا المورد الذى يكون فيه أحد الوجودين ناشئاً من الوجود الآخر ، فلا يعقل الاتّحاد فى الوجود ، لأنّ أحدهما هو المؤثّر و الآخر هو الأثر ، و الوحده بين الأثر و المؤثّر و الظل وذى الظل ، فى الوجود ، محال ، و لا يعقل الاندكاك .

و بهذا البيان يتّضح ما فى كلام (المحاضرات) من النظر و الإشكال ، ففى مثال البياض الذى ذكره : إن كان بينهما نسبه العليّه و المعلوليّه كما هو مفروض بحوثهم فى المقام ، فلا يعقل الاتحاد ... و لكنَّ الحق عدم وجود هذه النسبه بين الوجوب الغيرى و الوجوب النفسى ، كما سيأتى تحقيق ذلك .

نفى الاندكاك بوجهين آخرين

لكنّ للمحقق الأصفهانى رحمه اللّه طريقين آخرين لنفى الاندكاك :

أحدهما :

إنّ الأحكام أُمور اعتباريّه ، و الامور الاعتباريّه لا تقبل الشدّه و الضّعف ، و إنما الامور التكوينيّه هى التى تقبل ذلك ، لأنّ التأكّد يستلزم الحركه من المرتبه الضعيفه إلى المرتبه الشديده ، و الحركه إنما تعقل فى التكوينيّات ، كالفاكهه ، تتحرّك فى لونها و طعمها ... و إذا انتفى التأكّد فى الحكم ، فلا يعقل وجود الحكم الواحد الأكيد على أثر الاندكاك بين الحكمين . نعم ، يعقل ذلك فى مبدإ الحكم و هو الإراده ، فإنها قابله للصعود من الضعف إلى الشدّه ، و حصول التأكّد فيها .

مناقشه الأستاذ الوجه الأوّل

و ناقشه شيخنا دام بقاه بالنقض و الحلّ . أمّا نقضاً : فأورد كلام المحقق

الأصـفهانی فی رساله الحق و الحکم (۱) ، حیث ذکر هناک - فی بحثٍ له مع السیّد قدس سره ، القائل بکون الحق هو الملک (۲) و المیرزا القائل بکونه مرتبةً ضعیفةً من الملک (۳) إن الامور الواقعیّه علی قسمین ، فمنها : الامور الواقعیّه التی لا مرتبه لها فی الخارج ، و منها : الامور الواقعیّه ذات المرتبه فی الخارج و القابله للشدّه و الضعف ، (قال) و الاعتباریّات هی نفس الواقعیّات ، لکنّ المعتبر یعطیها الوجود الاعتباری ، فلا مانع من قبولها للشدّه و الضعف إن کانت ذات مرتبه . (قال) غیر أنّ « الملکیّه » لیست من هذا القبیل ، فلا یعقل فیها الشدّه و الضعف ، فجعل « الحق » مرتبه من « الملکیّه » غیر صحیح .

فتلخّص : إنه یوافق علی الکبری ، غیر أن بحثه مع السیّد صغروی ، لکون « الملکیّه » إمّا من مقوله الجده ، و إمّا من مقوله الإضافه ، و علی کلّ تقدیر ، فلا یعقل أن یکون لها المرتبه .

و إذا کان یری صحّه الکبری ، فإنّها منطبقه فیما نحن فیه ، لأنّ الوجوب علی مسلکه - عباره عن النسبه البعثیّه ، و إذا کان البعث الاعتباری فی الحقیقه اعتباراً للبعث و التحریک الخارجی ، فمن الواضح أن البعث الخارجی ذو مراتب و یقبل الشدّه و الضعف ، فیکون ما یأخذه المعتبر فی عالم الاعتبار کذلک .

ص:۲۶۱

۱- ۱) حاشیه المکاسب ۴۲/۱ - ۴۳ .

۲- ۲) الحاشیه علی المکاسب للسید الیزدی : ۵۷ .

۳- ۳) منیه الطالب فی الحاشیه علی المکاسب ۱۱۱/۱ .

إنه ليس معنیٰ الاندکاک أن یوجد وجوب ضعیف ثم یتحرّک نحو الشدّه ، بل القائل بالاندکاک یقول بوجود الملاکین ، و أن الملاکین یوجبان علیٰ المعتبر أنْ یعتبر المرتبه الشدیده الأکیده من البعث .

فما ذکره طریقاً لبطلان الاندکاک مردود .

الوجه الثانی و الموافقه علیه

إنه لا یعقل الإهمال فی متعلَّق البعث بل لا بدَّ من تعیّنه بالضروره ، و حینئذٍ ، فلا یخلو أن یتعلَّق البعث الأکید الحاصل من الاندکاک ، إمّا بالأجزاء ، یعنی بکلّ واحدٍ لا بشرط عن الانضمام إلیٰ سائر الأجزاء ، و إمّا بکلّها ، أی کلّ الأجزاء أو کلّ واحدٍ بشرط الانضمام . فإنْ کانَ المتعلَّق هو الجزء ، فالمفروض أنّ الجزء لم یجب بالوجوب النفسی ، و تعلّق البعث الأکید به یکون من تعلّق الحکم بشیء لا ملاک له ، لأنّ ملاک وجوب الجزء هو الملاک الغیری ، و ملاک الوجوب الغیری لا یقتضی أزید من الطلب الغیری ... فلیس متعلَّق البعث الأکید هو الجزء ، و لا الأجزاء لا بشرط عن الانضمام .

و إنْ کان المتعلَّق له هو الکلّ ، فإنّ الکلّ لیس له إلّا ملاک الوجوب النفسی ، و البعث الأکید تابع لکلا الملاکین .

و بهذا یظهر : إنه لو اتّصفت الأجزاء بالوجوب النفسی و الغیری معاً ، و هی موجوده بوجود الکلّ ، یلزم اجتماع المثلین ، و لو ارید حلّ مشکله الاجتماع بالاندکاک ، فإنّه – و إن کان قابلاً للتصوّر ، و هو واقع فی مثل إکرام العالم الهاشمی – غیر منطبق هنا ، لأن الحکم تابع للملاک ، و حدّ الملاک معلوم ، و لا یمکن زیاده الحکم علیٰ الملاک .

و تلخّص : إنّ هنا وجوباً واحداً فقط ، فإمّا النفسی و إمّا الغیری ، فقال المحقق الخراسانی : لیس هنا إلّا الوجوب النفسی – و إن کان ملاک الوجوب الغیری بالنسبه إلیٰ الأجزاء موجوداً – لسبق الوجوب النفسی . ثم أمر رحمه اللّه بالتأمّل .

و أوضح – فی (حاشیه الکفایه) – وجه التأمّل ، بالإشکال فیما ذکره فی المتن من تعدّد الملاک ، بأنه لمّا کانت الأجزاء الداخلیّه وجودها بعین وجود الکلّ ، فلیس لها وجود منحاز عن الکلّ ، حتی یکون لها ملاک یقتضی المطلوبیّه الغیریّه لها ، و إنّما التعدّد بین الأجزاء و الکلّ اعتباری فقط ، و إذ لیس فی المقام ملاک للوجوب الغیری ، فلا وجه للقول بأنّ الوجوب النفسی هو الواقع ، لسبقه ، بل هو موجود لوجود الملاک له ، و الغیری غیر موجود لعدم وجود الملاک له .

هذا ، و فی قوله « لسبقه » أیضاً إشکال ، لأنه علی فرض وجود الملاک للوجوب الغیری ، فالتعلیل المذکور غیر صحیح ، لعدم تعقّل السبق بلا لحوق ، لکونهما متضایفین ، فسبق الوجوب النفسی مستلزم للحوق الوجوب الغیری ، و الحال أنّ الوجوب الغیری محال ، للزوم اجتماع المثلین ... و هذا الإشکال وارد علیه و لا جواب عنه .

بل الصحیح أنْ یقال بوجود وجوبٍ واحدٍ و هو النفسی ، لوجود المقتضی له و عدم المانع عنه ، أمّا المقتضی فالملاک ، و أمّا عدم المانع ، فلأنّه لا یوجد ما یصح لأنْ یکون مانعاً عن تأثیر الملاک النفسی فی الوجوب ، و أمّا الوجوب الغیری فإنّ لزوم اجتماع المثلین یمنع عن تحقّقه .

لا یقال : لا محذور فی اجتماع المثلین فی الامور الاعتباریّه .

لأنّا نقول : بأنّ لزوم المحال فی المنتهی واضح جدّاً ، لأن البعث یقتضی الانبعاث ، و تحقّق الانبعاثین نحو الشیء الواحد غیر معقول ، فوجود الوجوبین محال ، و حصول الوجوب الواحد المؤکّد محال .

هذا تمام الکلام فی هذا المقام ... و یبقی الکلام فی ثمره هذا البحث :

ثمره البحث عن اتصاف الأجزاء الداخليه بالوجوب الغيرى

قالوا : إن ثمره البحث عن أنّ الأجزاء الداخليّه تتّصف بالوجوب الغيرى أو لا ، تظهر فى مسأله انحلال العلم الإجمالى و عدمه . ففى موارد العلم الإجمالى - حيث يكون وجوب الأقل معلوماً و وجوب الأكثر مشكوك فيه - تجرى البراءه عن الأكثر ، و هنا ، إنْ قلنا بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى ، تكون هى الأقل المتيقّن ، لأنّها تجب ، إمّا بالوجوب النفسى المتعلّق بالكلّ ، و إمّا بالوجوب الغيرى المتعلّق بها ، و أمّا إن قلنا بعدم وجوبها بالوجوب الغيرى ، فلا ينعقد العلم الإجمالى بالبيان المذكور .

فهل هذه الثمره مترتّبه أو لا ؟

لقد ذكر الشيخ الأعظم قدّس سرّه - لانحلال العلم الإجمالى بين وجوب الأقلّ و وجوب الأكثر الارتباطيين - تقريبين : أحدهما : هو التقريب المتقدّم ، و حاصله : كون الأقلّ معلوم الوجوب بالعلم التفصيلى الجامع بين الوجوبين ، و يكون الشك فى الأكثر - الزائد - بدويّاً . و الثانى : إن نفس الوجوب النفسى المعلوم بالإجمال يشتمل علىٰ ما هو معلوم بالتفصيل و هو الأقل ، لكونه فى ضمن الأكثر ، و يكون الأكثر الزائد عليه مشكوكاً فيه .

فعلىٰ التقريب الأوّل يتصوّر الثمره فى المقام .

لكنّ المحقق العراقى (۱) جعل مركز ترتّب الثمره علىٰ عكس التقريب الأوّل ، فقال بالاشتغال بناءً علىٰ القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى ، لأنّه بناءً عليه لا ينحلّ العلم ، مثلاً : إنّا نعلم إجمالاً بوجوب الصّلاه إمّا مع السّوره و إمّا بدونها ، و من هذا العلم يتولّد علم آخر ، و هو وجوب الأقل - أى

۱- ۱) نهايه الافكار ۲۶۹/۱ .

الصّلاه بلا سوره - إمّا بالوجوب النفسی و إمّا بالوجوب الغیری ، و ذلک لأنّ الوجوب الغیری للأقل مترشّح من الوجوب النفسی المتعلّق بالأکثر ، و أن تعلّقه بالأکثر علّه لوجوب الأقل وجوباً غیریّاً ، فکان هذا العلم الإجمالی معلولاً للعلم الإجمالی الأوّل ، و إذا تنجّز التکلیف بالنسبه إلی الأکثر بالعلم السّابق ، فلا یعقل انحلاله بعد ذلک بالعلم اللّاحق المتولّد منه . و بعباره أُخری ، فإنه لا یعقل زوال العلّه بالمعلول .

و الحاصل ، إنه بناءً علی القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغیری ، لا ینحلّ العلم ، و تکون النتیجه الاحتیاط لا البراءه .

و هذا الذی ذکرناه هو مقصود المحقّق العراقی ، لا ما نسب إلیه فی (المحاضرات) (۱) .

رأی الأستاذ

و بعد أن ذکر الاستاذ کلام القوم قال : بأنّ الحق عدم ترتّب الثمره ، لأنّ مناط تنجیز العلم الإجمالی للأطراف هو جریان الاصول فیها و تساقطها بالمعارضه ، فلو جری الأصل فی طرفٍ بلا معارض له فی غیره ، فلا موضوع للعلم الإجمالی ، و علمنا فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر یعود - فی الحقیقه - إلی أنّه هل الواجب هو الأجزاء التسعه لا بشرط الجزء العاشر و هو السوره حسب الفرض ، أو أنها تجب بشرط السّوره ، فیدور أمر الأجزاء التسعه بین أنْ تکون مطلقةً عن السوره أو مقیَّده بها ، لکنّ جریان أصاله البراءه عن الإطلاق لا موضوع له ، لأنّ الإطلاق لیس بکلفهٍ حتی یُرفع بحدیث الرفع امتناناً ، بل التقیید فیه الکلفه علی المکلَّف و فی رفعها الامتنان علیه ... إذن ،

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۳۰۱/۲ .

فلا مجریٰ للأصل فی أحد الطرفین ، و یکون جاریاً فی الطرف الآخر بلا معارض .

(قال) غایه ما یمکن أن یقال : إنّ القول بوجوب الأجزاء وجوباً غیریّاً شرعیّاً ، یجوّز للفقیه أن یفتی بذلک ، و یجوز حینئذٍ قصد وجوبها علیٰ المبنیٰ ، و أمّا علیٰ القول بالعدم ، فلا یجوز الفتویٰ بذلک ، و یکون الإتیان بها بقصد الوجوب تشریعاً .

هذا تمام الکلام فی المقدّمات الداخلیّه ، و قد ظهر أنها غیر داخله فی البحث .

ص:۲۶۶

تقسیم آخر

و تنقسم المقدّمه إلیٰ : مقدّمه الوجوب ، و مقدّمه الوجود ، و مقدّمه الصحّه ، و مقدّمه العلم أو : المقدّمه العلمیّه .

أمّا مقـدّمه الوجوب ، فهی شـرط التکلیف ، کالاسـتطاعه بالنّسـبه إلیٰ وجوب الحـج ، و هذا القسم خارج عن البحث ، لأنه ما لم یجب ذو المقدّمه فلا وجوب للمقدّمه ، فإذا وجب ذو المقدمه ، کان وجودها حاصلاً من قبل ، فلا یعقل تعلّق الوجوب بها .

و أمّا المقـدّمه العلمیّه ، فهی المقـدّمه الموجبه لعلم المکلَّف بحصول الامتثال و فراغ الذمه عن التکلیف ، کالصّـلاه إلیٰ الجهات الأربع ، و وجوبهـا عقلی من بـاب قاعـده الفراغ ، و لیس شـرعیّاً ، و بحثنا فی مقـدمه الواجب إنما هو عن وجوبها شـرعاً ، و مما یؤکّد ذلک : أن المقدّمه العلمیه ، یدور أمرها بین الواجب النفسـی و غیر الواجب ، لأن احدی الصّلوات هی الواجب النفسی ، و الثلاثه البقیّه لیست بواجبه أصلاً ، لا نفساً و لا غیریّاً .

و مقدّمه الوجوب داخله فی البحث ، کما هو واضح ، لأن بحثنا عن الوجوب الغیری المترتب علیه المطلوب النفسی .

و مقدّمه الصحّه ترجع إلیٰ مقدّمه الوجود ، لأنّ معنیٰ مقدمه الصحّه مقدمه تحقق المأمور به .. فهی داخله کذلک .

ص:۲۶۷

تقسیم آخر

و تنقسم المقدّمه إلیٰ : المقدّمه العقلیّه ، و المقدّمه الشرعیّه ، و المقدّمه العادیّه .

أمّا العقلیّه فداخله فی البحث ، کطیّ المسافه للحج ، فإنّه یتوقّف علیٰ طیّ المسافه و السفر ، و حینئذٍ یبحث عن وجوبها شرعاً وجوباً غیریّاً .

و أمّا الشرعیّه ، فهی المقدّمه لحصول المأمور به و تحقّقه بأخذٍ من الشارع ، کالطهاره بالنسبه إلیٰ الصّلاه ، لکنْ بعد أخذه و حکمه بامتناع الصّلاه بلا طهارهٍ تصیر هذه المقدّمه عقلیّهً ، إذ العقل یحکم بلزوم الإتیان بها ، تحصیلاً للامتثال و خروجاً عن الاشتغال .

و أمّا العادیّه ، فإنْ کان المراد منها ما جریٰ علیه العرف و العاده فی کونه طریقاً و مقدّمهً للوصول إلیٰ ذی المقدّمه ، فهی غیر داخله فی البحث ، و إنْ کان المراد ما لا یمکن الوصول إلیٰ ذی المقدّمه عاده إلّا به ، کنصْب السلّم للصعود إلیٰ السطح ، حیث أنّ الطیران محالٌ عادهً - و إنْ لم یکن بمحالٍ عقلاً - فهی راجعه إلیٰ المقدّمه العقلیّه ، لأنّ الطیران غیر ممکنٍ من المکلَّف ... فتکون حینئذٍ داخلهً فی البحث .

تقسيم آخر

و تنقسم إلىٰ : المقدّمه السابقه ، و المقدّمه اللّاحقه ، و المقدّمه المقارنه .

و كلّ واحد من الأقسام ، تارةً مقدّمه لمتعلّق الحكم ، و أخرىٰ مقدّمه للحكم .

و الحكم ، تارةً : تكليفى ، و أخرىٰ : وضعى .

أمّا المقدّمه السابقه ، كالإيجاب و القبول بالنسبه إلىٰ الملكيّه ، و كالطّهور بالنسبه إلىٰ الصّلاه ، بناءً علىٰ أنه نفس الغسلات و المسحات .

و أمّا المقدّمه المقارنه ، كالطّهور بالنسبه إلىٰ الصّلاه ، بناءً علىٰ أنه الأثر الحاصل من الغسلات و المسحات .

و أمّا المقدّمه السابقه ، فسيتّضح الكلام حولها من خلال البحث عن المقدّمه المتأخّره .

و أمّا المقدّمه المقارنه ، فلا كلام فى دخولها فى البحث .

و أمّا المقدّمه المتأخّره ، كالإجازه فى عقد الفضولى بناءً علىٰ الكشف ، و هى المعبَّر عنها بالشرط المتأخر ، فقد عقدنا لها فصلاً مستقلّاً ، لأهميّتها و آثارها علماً و عملاً ، و هذا تفصيل الكلام عليها :

الشّرط المتأخّر

اشاره

ص:۲۷۱



و لا بدَّ من تنقیح مورد النزاع أوّلاً ، ثم البحث ثبوتاً و إثباتاً .

إنّ الإشکال فی الشرط المتأخّر جارٍ فی شرط الحکم التکلیفی ، و شرط الحکم الوضعی ، و شرط المأمور به ، فهو إشکال عام ، و تقریبه :

إن العلّه – سواء کانت بسیطه أو مرکّبه – فی مرتبهٍ سابقهٍ علی المعلول ، و هما مقترنان فی الزّمان ... .

و إن العلّه لا بـدّ و أنْ تکون مؤثّره فی المعلول ، و إلّا یلزم الخلف ، و تأثیرها فیه موقوف علی وجودها ، و إلّا فالمعدوم غیر مؤثر ، فلا یعقل حصول الأثر و هو المعلول ، قبل حصول المؤثر و الشرط فی تأثیره .

و بناءً علی ما ذکر ، فإنّه فی حال تأخّر الشرط و سبق المعلول علی العلّه ، لا بـدّ من الالتزام بأحـد أمرین ، إمّا نفی نسبه العلیّه و المعلولیّه بینهما ، و هذا خلف ، و إمّا أنْ یکون المعدوم مؤثراً فی الوجود ، و هذا محال .

و إذا کان الإشکال بهـذه الصّوره ، فإنّه یعمّ الشرط المتقدّم أیضاً ، لأنّ المفروض تأثیره فی وقتٍ لیس المشروط و ذو المقدمه متحقّقاً بعدُ ، فإمّا أنْ تنفی العلّیه و المقدمیّه بینهما ، و هذا خلف ، و إمّا یقال بالتأثیر فی المعدوم ، و هذا محال ... .

و لذا قال المحقق الخراسانی بعموم الإشکال للمقدّمه السابقه أیضاً .

و من هنـا أیضـاً : أورد السیّد الطباطبـائی الیزدی فی بحث الشروط الشرعیّه ، بتوضـیح کلام الجواهر – علی المنکرین للشرط المتأخر ، بأنّ إنکاره

يستلزم إنكار الشرط المتقدّم أيضاً ، لكنّ إنكاره باطل ، لوجود الشرط المتقدّم فى التكوينيّات و الشرعيّات ، فلا مناص من قبول الشرط المتأخّر ، لوحده المطلب بينهما ... و قد سلّم صاحب الكفايه بهذا النقض .

هذا هو الإشكال العام .

و أمّا الإشكال الخاص ، فقد قرّره المحقق النائينى (۱) ، و هو :

إن القضايا الشرعيّه كلّها قضايا حقيقيّه لا خارجيّه ، إذ الشارع يفترض الموضوع موجوداً ، و يجعل الحكم للموضوع المفروض الوجود ، و إنّ الأساس لهذا الفرض من الشارع هو الواقع و هو تابع للواقع ، و النسبه بينهما نسبه المعلول إلىٰ العلّه ، و إذا كان كذلك ، كان كلّ شرط موضوعاً ، و كان كلّ موضوع شرطاً ، و على هذا ، ترجع الشروط إلىٰ كونها موضوعات للأحكام ، سواء التكليفيّه أو الوضعيّه .

وعليه ، فالحكم لا بدَّ و أن يتوجّه علىٰ الموضوع المفروض الوجود بالفرض المتأثر بالواقع ، لا بالفرض اللّابشرط من الواقع ، وعليه ، فيكون الشرط المتأخّر محالاً ، لأنّ المفروض كونه فى رتبه الموضوع ، يلحظه الحاكم و يوجّه إليه الحكم ، و إذا كان متأخّراً لا يتحقّق الرؤيه له و الموضوعيّه للحكم .

آراء الأعلام فى الشرط المتأخّر

اشاره

و قد ذكرت وجوه لحلّ هذه المشكله ، و تصحيح الشرط المتأخّر :

رأى الشيخ الأعظم

ما حكاه المحقّق الخراسانى عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه : من أنّ الشرط المتأخّر غير معقول ، و هنا ليس الشرط متأخّراً ، و إنما يكون الشيء

۱- ۱) أجود التقريرات ۱۸۸/۱ .

بوصف التأخّر شرطاً .

و فيه :

إنّ المستفاد من كلمات الشيخ بل صريحها ، هو عدم الموافقه علی الشرط المتأخّر بأىّ شكلٍ كان ، قال : و لذا قلنا بالإجازه و أنكرنا الكشف مطلقاً ، و أكّد علی أن هذه قاعده عقليّه ، و لا يسعنا أن نؤمن بما لا نتعقّله .

علی أن ما نسبه صاحب الكفايه إليه غير رافع للإشكال ، للزوم تأثير المعدوم فى الموجود كذلك ، فالإشكال يعود .

رأى السيد الشيرازى

ما حكاه المحقق الخراسانى و السيّد فى (حاشيه المكاسب) عن الميرزا الشيرازى (۱) من أنّ الشرط المتأخّر فى الشرعيّات - كالإجازه فى عقد الفضول ، و غسل المستحاضه باللّيل لصومها - إن كان بوجوده الزمانى شرطاً للحكم أو متعلّق الحكم ، فالإشكال وارد ، لكن الشرط فى هذه الموارد هو الشرط بوجوده الدهرى ، و الوجود الدهرى العقلى مقارن للمشروط و ليس بمتأخّر .

و توضيحه : إن الموجودات كلّها مجتمعه فى عالم التجرّد ، و هو عالم ما فوق الزمان ، المعبّر عنه أيضاً بعالم العقل و بوعاء الدهريات و وعاء المجرَّدات ، و حينئذٍ ، يكون بينها التقارن و ليس التقدّم و التأخّر .

و فيه :

إن الخطابات الشّرعيه ملقاه إلی العرف ، فعلى فرض التسليم بما ذكر من حيث أصل المطلب - و كلّه مخدوش - فإنّ العرف لا يفهم الوجود الدهرى

۱- ۱) و نقل المحقق العراقى عمّن سمع السيد الشيرازى أنه ذكر ذلك علی وجه الاحتمال .

أصلاً ، بل یری الموجود الزمانی ، فالإجازه الموجوده فی الزمان و فی عالم التحقّق ، هی المؤثّره عند العرف العام . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنه یعتبر فی الشرط أن یکون مقدوراً للمکلَّف ، فالغسل من المرأه مقدور إن وجب علیها إیجاده فی الزمان و هو اللیل ، و أمّا الموجود فی دعاء الدهر ، فأیّ قدره لها علیه کی تکون مخاطبهً به ؟

رأی المحقق النراقی

ما ذکره المحقق النراقی (۱) ، من أنّ الشرط لا بدّ و أنْ یتحقّق ، فلا ریب فی لزومه ، أما اشتراط کونه مقارناً للمشروط فغیر لازم .

و فیه :

إن هذا التزام بالإشکال ، لأن البحث هو فی أن المتأخّر شرط أو لا ؟ إن لم یکن جائزاً کونه شرطاً ، فلا یعقل أخذه من قبل الحاکم ، لکنّ أخذه له دلیلٌ علی دخله فی حکمه و تأثیره فی اتّصاف الصّوم من المرأه بالصّحه ، فکیف تحقّق الصحّه للصّوم الآن ، و شرطه - و هو الغسل - یأتی فی اللّیل ؟ کیف یحصل الأثر قبل مجیء المؤثّر و تحقّقه ؟

رأی السید الیزدی

ما ذکره السیّد فی (حاشیه المکاسب) (۲) من أنّ الشرط السابق و کذا الشرط المتأخّر ، موجود فی التکوینیّات و فی الشرعیّات ، مثلاً نقول : هذا الیوم أوّل الشهر ، فیوصف بالأوّلیه و تحقق له بالفعل ، مع أنّ کلّ أوّلٍ فله آخر ، و آخر الشهر لم یوجد بعدُ ، و مع کونه معدوماً فالأوّل موجود . و کذا فی

۱- ۱) مناهج الأصول و الأحکام : ۵۰ .

۲- ۲) حاشیه المکاسب ۱۷۳/۲ ، الطبعه المحققه .

المركّبات الخارجيّه ، نرى أنّ الجزء الأخير دخيل فى صحه الجزء الأوّل و ترتّب أثره عليه ، مع أنه غير موجود حين وجود الأوّل ... هـذا فى العقليّات و التكوينيّات ، و كـذلك الحال فى الشرعيّات ، حيث يكون الإيجاب مقـدمهً لترتّب الملكيّه علىٰ القبول المتأخّر عن الإيجاب ... .

و حلّ المطلب هو : إن المستحيل كون المعدوم مؤثّراً ، و أمّا كونه دخيلاً فى التأثير ، فلا استحاله فيه ، بأنْ يكون الأثر من المقارن ، و يكون المتأخّر دخيلاً فى تأثير المقارن ، فصيغه « بعت » هى المؤثّره فى الملكيّه ، لكنَّ تأثير « الباء » موقوف علىٰ مجىء « التاء » ، و تأثير « التاء » موقوف علىٰ تقدّم « الباء » عليها ، فكان المتقدّم دخيلًا فى تأثير المتأخر و كذا العكس ... فهو دخلٌ فى التأثير ، و ليس هناك عليّه و معلوليّه .

و فيه :

كيف يكون المعدوم دخيلاً فى تأثير الموجود غير إخراجه الأثر من المؤثّر من القوّه إلىٰ الفعل ، أ ليس للخروج من القوّه إلىٰ الفعل منشأ ؟ إن قلتم :

لا ، لزم صدور المعلول من غير علّه ، و هو محال ، و إن قلتم : نعم ، فكيف يكون الخروج من القوّه إلىٰ الفعليّه فى زمانٍ سابق علىٰ وجود المخرج من القوّه إلىٰ الفعليّه ؟ كيف يكون حصول الموجود من المعدوم ؟

رأى صاحب الكفايه

ما ذكره المحقق الخراسانى - بعد أنْ عمّم الإشكال للمقدّمه السّابقه أيضاً ، ببيان : أنّ الإشكال فى المتأخّر هو تأخّر جزء العلّه عن المعلول ، و تقدّم جزئها كذلك ، لأن العلّه و المعلول متقارنان .

و قد أشكل عليه الاستاذ - كما جاء فى (المحاضرات) أيضاً : بأنّ

المقدّمه السابقه مُعدّه و ليست بعلّه و لا جزءاً للعلّه ، حتى تكون مؤثّره ، و تقدّم المُعدّ لا محذور فيه ، فالإشكال يختصّ بالشرط المتأخّر - و لرأيه تقريبات :

التقريب الأوّل : إن الحكم أمر نفساني ، و ليس بخارج عن افق النفس ، - سواء كان الإراده المبرزه كما عليه المحقق العراقى ، أو الاعتبار الناشئ من الإراده كما هو مسلك المحقق الخراساني - و مقتضى البرهان العقلى القائم على ضروره السنخيّه بين العلّه و المعلول و المقتضى و المقتضى ، هو أن تكون مبادئ الحكم نفسانيّه أيضاً ، و إذا كانت كذلك ، فليس مقدّماته و مبادؤه إلّا لحاظ الموضوع و المحمول و قيود الموضوع ، و التصديق بالغايه ، و لا ريب فى أنّ هذه كلّها مقترنه بالحكم و متحققه فى ظرفه ، و ليست بمقدّمه عليه و لا متأخره عنه .

إذن ، رجع الشرط المتأخّر إلى المقارن ، و ارتفع الإشكال فى مثل الإجازه و نحوها .

التقريب الثاني : إنه لا شكّ فى أن الباعث و المحرّك فى الإراده هو العلم و الإدراك ، و أمّا الخارج فليس بمؤثّر يقيناً ، و لذا لو كان الماء موجوداً فى الخارج و لا يعلم به الإنسان - و هو عطشان - لم يتحرّك نحوه و مات عطشاً ، فالمؤثّر بالوجدان للتحرّك هو الصّوره العلميّه و الوجود اللّحاظى ، وعليه ، فالمؤثّر فى الملكيّه هو الوجود العلمى للإجازه و ليس الوجود الخارجى ، و المفروض تحقّق الوجود العلمى فى ظرف المعامله .

التقريب الثالث : إن الحكم ليس له مادّه و صوره ، فهو يتحقّق بمجرّد تحقق العلّه له ، و هو الفاعل و الغايه - بخلاف الموجودات الخارجيّه المادّيه ، فإنّ تحقّقها يكون بالمادّه و الصّوره و الفاعل و الغايه - و إذا كان المحقّق للحكم

هو العلّه الفاعليّه و العلّه الغائيّه فقط ، فمن المعلوم أنّ الغايه تتصوّر من الفاعل حين الحكم ... .

إشكال الميرزا علی صاحب الكفايه

و قد أشكل الميرزا (۱) علی صاحب (الكفايه) فيما ذكره فی حلّ مشكل الشرط المتأخّر ، و يعتمد إشكاله علی مقدّمتين :

(المقدمه الأولی) فی الفرق بين القضيّه الحقيقيّه و القضيّه الخارجيّه ، و أنّ القيود المأخوذه فی موضوع القضيّه الخارجيّه ترجع إلی علّه التشريع و الحكم ، دون القضيّه الحقيقيّه .

و توضيح ذلك : إن العنوان المأخوذ فی القضيّه الخارجيّه إنما هو عنوان مشير و ليس هو الموضوع للحكم ، بل الموضوع هو الفرد المشار إليه بالعنوان ، فلمّا يقال : أكرم من فی المدرسه ، أو يقال : قتل من فی العسكر ، فإنّه لا موضوعيّه للعنوان المذكور ، بل لزيد و عمرو و هكذا غيرهما من الأشخاص ، فكان الحكم متوجّهاً إليهم ، و علّه الحكم هو العنوان ، مثل الكون فی المدرسه و العسكر . أمّا فی القضيّه الحقيقيه ، فإن موضوع الحكم نفس العنوان ، فإذا قال : أكرم من كان صديقی ، ترتّب الحكم علی عنوان « الصداقه » و كان تطبيقه علی المصاديق بيد المكلّف ... بخلاف القضيّه الخارجيّه حيث يكون تطبيقه بيد الحاكم .

و على هذا ، فكلّ القيود المأخوذه فی طرف الموضوع فی القضيّه الخارجيّه ترجع إلی العلّه للحكم ، و حينئذٍ ، يكون ظرف فعليّه الحكم متّحداً مع ظرف الإنشاء ، بخلاف الحال فی القضيّه الحقيقيّه ، إذ يكون ظرف فعليّه

۱- ۱) أجود التقريرات ۳۲۵/۱ - ۳۲۶ .

الحکم متأخّراً عن ظرف الإنشاء ، لأن القید - کالاستطاعه فی الحج - قد لا یکون عند الإنشاء متحقّقاً .

(المقدمه الثانیه) فی مراتب الحکم ، و هی عند صاحب (الکفایه) أربع :

الملاک ، و الإنشاء ، و الفعلیّه ، و التنجیز ، و أمّا عند المیرزا فاثنتان فقط ، لأنه یری أنّ الملاک علّه للحکم ، و علّه الشیء خارجه عن الشیء ، و أن التنجیز إنما هو حکم العقل باستحقاق العقاب علی المخالفه ، فلیس من مراتب الحکم ...

و یبقی الإنشاء و الفعلیّه ، أمّا الإنشاء ، فهو مرحله الجعل ، و أمّا الفعلیّه فهو مرحله فرض وجود الموضوع و قیوده ، ففی قوله تعالی : «وَلِلّٰهِ عَلَی النّٰاسِ حِجُّ الْبَیْتِ ... » (۱)یجعل الحکم علی الموضوع المفروض وجوده و هو المستطیع ، و إن لم یکن موجوداً عند الإنشاء أصلاً ... هذا فی مرحله الإنشاء . و أمّا مرحله الفعلیّه ، فلا بدّ من وجوده فی وعائه المناسب له من الخارج أو الاعتبار .

(و بعد المقدّمتین) یظهر أنّ الشرط فی القضیّه الحقیقیّه لیس إلّا شرط الحکم و الجعل ، لما تقدّم من اتّحاد الظّرف فیها بین الإنشاء و الفعلیّه ، لکن القضایا الشرعیّه کلّها حقیقیّه ، و فی الحقیقیّه شرائط للجعل و شرائط للمجعول ، لاختلاف الظرف کما تقدّم ، و لذا نری أن الحکم مجعول قبل البلوغ ، لکنّ فعلیّته هی بعد البلوغ ، و علی هذا ، فیرد علی المحقق الخراسانی الإشکال بأنه :

قد خلط بین شرائط الجعل و شرائط المجعول ، و بین القضیّه الخارجیّه و القضیّه الحقیقیّه ، فإنّ الذی ذکره إنما یتمّ فی مرحله الجعل و الإنشاء ، فهناک یتحقّق لحاظ الموضوع و قیوده و لحاظ الحکم و یتحقق الإنشاء ، و ذلک شرط

۱- ۱) سوره آل عمران : ۹۷ .

حصول الجعل ، و ليس فی القضیّه الخارجیّه شیء سوی ذلک ، إلّا أنّ فی القضیّه الحقیقیّه طائفتین من الشرائط ، فشرائط الجعل و الإنشاء غیر شرائط المجعول و مرحله فعلیّه الحکم ، فإنّ شرط فعلیّه الحکم هو الوجود الخارجی للموضوع المتصوّر بقیوده ، و إذا کان کذلک ، صار الشرط موضوعاً ، و حینئذٍ ، فلو تأخّر الشرط لزم تقدّم الحکم علی موضوعه ، و هذا محال .

و الحاصل : إن کلامنا فی شرائط الحکم ، أی فی شرائط فعلیّته ، لا ـ فی شرائط الإنشاء و الجعل له ... و الوجود النفسانی علّه للجعل ، و لیس بعلّهٍ للفعلیّه ، بل العلّه للفعلیّه هی الوجود الخارجی الواقعی للموضوع فی افق الاعتبار .

إشکال المحاضرات علی المیرزا

و قد أورد علیه فی (المحاضرات) بما حاصله (۱) : إن الأحکام الشرعیّه أمور اعتباریّه ، و لا تخضع إلّا لاعتبار من بیده الاعتبار ، فلا تخضع لقوانین الموجودات التکوینیّه ، و علی هذا ، فما یسمّی بالسبب أو الشرط - کالاستطاعه بالنسبه إلی الحج ، و البلوغ بالنسبه إلی التکلیف ، و نحو ذلک - لیس بسببٍ أو شرط للحکم ، و إنما هو الاعتبار فقط ... و إذا کان کذلک ، دار الأمر مدار کیفیّه الاعتبار ، فکما یمکن للشارع جعل الحکم علی موضوع مقیّد بقیدٍ فرض وجوده فی زمان فعلیّه الحکم و مقترناً لها ، کذلک یمکن له أن یجعل الحکم علی موضوع مقیّدٍ بقیدٍ فرض وجوده ، متقدّماً علی فعلیّه الحکم أو متأخراً عنها .

و علی الجمله ، فإنّ اللّازم فی القضیّه الحقیقیّه کون الموضوع مفروض

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۳۱۴/۲ - ۳۱۵ .

الوجود بالفعل خارجاً بجميع قيوده و شرائطه ، أمّا أن يكون الموجود المفروض كذلك مقارناً فی الزمان لفعليّه الحكم ، فلا دليل عليه ، و ليس بلازم ، لأن الحكم أمر اعتباری يدور مدار كيفيّه الاعتبار ، و مثاله فی العرفيّات هو الحال فی الحمّامات العموميّه ، فإنّ الحمّامی يرضی الآن بدخول الشخص إلی الحمّام و استحمامه فيه ، بشرط أنْ يدفع الاُجره لدی الخروج ، فكان الرّضا منه فعليّاً و الشرط متأخّر ... و تأثير الإجازه فی بيع الفضول من هذا القبيل ، فإنّ الشارع يرضی بترتّب الأثر علی هذه المعامله ، لكن بشرط مجیء الإجازه ، فتكون الإجازه اللّاحقه محقّقه لهذه الحصّه من الملكيّه ، لأن الشرط أثره تحقق طرف الإضافه فی الملكيّه .

توضيح الأستاذ رأی الكفايه

إن الكلام المذكور سابقاً من صاحب (الكفايه) ، هو فی الأصل لحلّ مشكله الشّرط المتأخر للمأمور به ، أی الواجب ، فأخذه المحقق العراقی ، و جعله حلّاً للمشكله فی الواجب و فی الوجوب ... ثم أصبح هذا الطريق أساس مبنی المتأخرين فی حلّ مشكله الشرط المتأخّر ... و نحن نوضّح كلام المحقق الخراسانی قدّس سرّه فی نقاط :

الأولی : إن العناوين منها ذاتيّه و منها غير ذاتيّه ، فالذاتی ما لا يقبل التغير ، كإنسانيّه الإنسان ، فهی لا تتغيّر بتغيّر الاعتبار و لا تختلف ، و غير الذاتی يقبل ذلك ، كالتعظيم ، فقد تعتبر الحركه الكذائيّه تعظيماً ، و قد لا تعتبر بل تعتبر هتكاً .

الثانيه : تارةً : يكون للشیء دخل فی التأثير ، و اخری : يكون له دخل فی التحديد ، فما كان من القسم الثانی يمكن أن يكون حين دخله فی التحديد

معدوماً ، بخلاف القسم الأوّل ... مثلًا : يتكلّم الإنسان بكلام يكون محدّداً لكلام سابقٍ عليه لغيره ، و يعطيه عنوان « السؤال » ، فالكلام الذی جاء متأخّراً و اتّصف ب « الجواب » قد أثّر فی الكلام السّابق فكان « سؤالاً » ، فی وقت لم يكن « الجواب » موجوداً .

الثالثه : إنّ الحسن و القبح يختلفان بالوجوه و الاعتبارات ، فقد يتّصف الانحناء من الإنسان بالحسن ، إذا كان تواضعاً ، و قد يتّصف بالقبح إذا كان تملّقاً ، و قد لا يتّصف بشیء منهما ، كما إذا كان لرفع شیء من الأرض مثلًا .

و نتيجه هذه النقاط هی : إن المؤثّر فی الملاك ليس هو الشرط أصلًا ، و إنما دخله فيه حصول الإضافه و تخصيص العنوان المطلق به ، فكما أنّ الإذن السّابق يحصّص البيع اللّاحق و يحدّده ، و بذلك يكون البيع الصّادر لاحقاً من المأذون حصّةً من البيع ، و يصير مضافاً إلی المالك الآذن ، مع أنّ الإذن معدوم عند ترتّب الأثر علی البيع ، كذلك الإذن اللّاحق ، فإنه محدّد و موجد للحصّه و محقّق للإضافه ، فكما يضاف البيع إلی الإجازه السّابقه و صاحبها ، كذلك يضاف إلی الإجازه اللّاحقه و صاحبها ... و كذلك الحال فی الغسل ، فإنّ أثره تحديد طبيعه الصوم بتلك الحصّه التی كانت موضوع الوجوب .

و مثال إفاده الشرط للتحديد و التحصيص فی العرفيّات ، هو المثال المذكور فی التكلّم ، و أيضاً مثل الاستقبال ، فإنّ الخروج إلی خارج البلد مثلًا يختلف بالوجوه و الاعتبارات و الأسباب ، و أحدها أن يكون تكريماً للقادم ، فالخروج بهذا القصد حصّه من الخروج - فی مقابل الخروج بقصد التجاره مثلًا قد تعنون بعنوان الاستقبال ، لكونه قد اضيف إلی قدوم الشخص مع أنه غير قادم بعدُ ، فكان الذهاب إلی خارج البلد - الذی هو عنوان عرضی لا ذاتی

– معنوناً بعنوان الاستقبال بسبب ذاك الأمر المتأخّر ، و هو قدوم الشخص ...

فأصبح الأمر المتأخّر غير الحاصل فعلاً ، محصّصاً و محدّداً للعنوان المتقدّم – و هو الذهاب – و موجباً لحسنه ، و محقّقاً للإضافه بينهما .

و هذا شرح لقول المحقّق الخراسانى بأن الشروط أطراف الإضافه فى الشروط الشرعيّه ، و لكلام المحقق العراقى من أن المؤثر محدود و الشروط وظيفتها التحديد ، و ليست بنفسها مؤثّرةً كى يقال بأن المعدوم لا يؤثّر فى الموجود .

إشكال الاستاذ

ثم أورد عليه الاستاذ : بأنّ الإضافه ليست بأمر اعتبارى كى يقال بأنه يختلف بالوجوه و الاعتبارات ، بل هى أمر واقعى ، و المتضايفان متكافئان فى القوّه و الفعل ، و لا يعقل وجود الإضافه و المضاف فى وقتٍ يكون طرف الإضافه معدوماً ، فالإضافه بلا طرفٍ خلف .

و النقض بالزمان ، من الأمس و اليوم و الغد ، حيث يضاف اليوم إلىٰ الغد و إلى الأمس مع انعدامهما .

قد أجاب عنه الشيخ الرئيس فى الشفاء (۱) ، بأنّ تلك الإضافه ذهنيّه ، و فى الذّهن يجتمع السّابق و اللّاحق .

لكنّ المشكله هى : أن هذه الإضافه خارجيّه .

فقيل : بأنّ الزمان وجود واحد متصرّم .

و فيه : و إنْ ذكره المحقق الاصفهانى (۲) ساكتاً عليه : إن الحركه وجود

۱– ۱) الشفاء ، الطبيعيّات ۱۴۸/۱ – ۱۵۰ ، الفصل العاشر ، فى الزمان .

۲– ۲) نهايه الدرايه ۴۶/۲ .

واحد ، لكنّ الإنسان عند ما يتحرّك من مكانٍ إلى مكان ، فهو متوسّط بين موجودٍ و معدوم ، فكيف يتحقق إضافه الموجود إلى المعدوم ؟

و على الجمله ، فإن الحلّ الـذى ذكره المحقق الخراسانى - و عمّمه المحقق العراقى - لا يجـدى نفعاً لمشـكله الشـرط المتأخّر ، لأنّ الإضافه بلا طرفٍ محال .

الإشكال على كلام الحكيم

و بما ذكرنا يتضح الإشـكال فيما ذكره السيّد الحكيم فى (حاشيه الكفايه) (۱) و هو ما ذهب إليه فى (حاشيه المكاسب) (۲) فى الكشف ، فقال بأن تصوير الإضافه و المضاف مع عدم تحقّق المضاف إليه غير معقول ، لكنّ المهمّ أنّه قد وقع الخلط بين الشرط المقصود هنا ، و الشـرط الذى هو جزء من أجزاء العلّه ، فالشرط هناك مؤثر إمّا فى فاعليّه الفاعل و إمّا فى قابليّه القابل ، و هكذا شرط يسـتحيل تأخّره . لكن المراد من الشـرط هنا ليس بهـذا المعنى ، بل بمعنى القيـد ، و التقييد يمكن بالأمر السّابق و اللّاحق و المقارن .

توضـيح النظر : إنّ التقييد يقابل الإطلاق ، و هو لا يكون بلا ملاک على مسلک العدليّه ، و إذا كان بملاكٍ فهو ذا دخلٍ و أثرٍ ، فإمّا يكون دخيلاً فى الملاک ، و إمّا يكون دخيلاً فى فعليّه الملاک و حصول الغرض .

إذن : إمـا يكون بلاـ دخـل أصـلاً ، فهـذا خلف ، لأـنه قيـد ، و إمّـا يكون ذا دخـلٍ و أثر ، فكيف يكون مؤثّراً فى الموجود و هو معدوم ؟ فيعود الإشكال .

مثلاً : الزّوال قيد لوجوب صلاه الظهر ، فما لم يتحقق لا ملاک للصّلاه

۱- ۱) حقائق الأصول ۲۲۹/۱ .

۲- ۲) نهج الفقاهه : ۲۳۰ .

و لا ـ غرض متعلّق بها ، و الطّهاره قيد للواجب ، و هو الصّلاه ، فما لم تتحقّق الطّهاره لم تتحقق فعليّه الغرض من الصّلاه و إنْ كانت ذا ملاك .

فإن أراد السيّد الحكيم من كون الشرط المتأخر قيداً : إنه قيد للحكم ، كأنْ يترتب الأثر على عقد الفضول من حينه بالإجازه اللّاحقه من المالك ، فهو دخيل فى الملاك ، فكيف يكون الشرط المتأخّر دخيلاً فى الملاك و هو متقدّم ؟ و إنْ أراد منه كونه قيداً للواجب ، كما فى الغسل بالنّسبه إلى صوم المستحاضه - فإنّه قيد للصّوم نفسه لا لوجوبه ، لأن وجوبه متحقّق بدليله ، غير أن الصوم لا يؤثر إلّا مع الغسل ، ففعليّه الأثر عليه متوقّفه على الغسل - فيكون دخيلاً أيضاً ، و دخل المعدوم فى الموجود محال .

الإشكال على المحاضرات

و أمّا ما فى (المحاضرات) تبعاً للمحقق العراقى ، من القول بأنّ أثر الشرط المتأخّر هو بيان الحصّه و بيان الحصّه كما يكون من المقارن و المتقدّم ، كذلك يمكن من المتأخر أيضاً ، كما فى هذين المحقّقين و حاصل الكلام : كون الشرط المتأخر كاشفاً و بياناً ، و ليس دخيلاً فى تحقق مقتضى العقد ، ليرد اشكال تأثير المعدوم فى الموجود .

ففيه : إن هذا ينافى مختاره فى الفقه ، من أن الإجازه اللّاحقه دخيله لا كاشفه فقط (۱) . على أنَّ التخصّص أمر واقعى و ليس باعتبارى ، فالإيمان يحصّص الرقبه واقعاً ، و الغسل المتأخر يحصّص الصّوم المتقدّم واقعاً ، و التحصّص أثرٌ ، فكيف يؤثّر المعدوم هذا الأثر ؟

۱- ۱) مصباح الفقاهه ۱۳۴/۴ .

رأی السید البروجردی

اشاره

و قال السیّد البروجردی (۱) بأنّ الشـرائط علیٰ قسمین ، فمن الشرائط : ما له دخل فی المأمور به ، بأنْ یکون قیداً له بما هو مأمور به ، کالوضوء بالنسبه إلیٰ الصّلاه ، فإنّها لولاه لیست مورداً للأمر ، مع أنه غیر دخیل فی ذاتها . و حلّ المشکله فی هذا القسم هو : إنّ اشتراط الصّلاه و تقیّدها بـالوضوء مقـارنٌ للصّلاه و لیس متـأخّراً ، و لمّا کان التقیّد و الاشتراط من الامور الانتزاعیّه ، فإن الواجب هو نفس القید ، و لازم ذلک هو القول بالوجوب النفسی للقیود و الشروط ، سواء تقدّمت أو تأخّرت .

قال الأستاذ :

إنه فی هـذا القسم لم یأتِ بشـیء جدیـد ، فالمطلب نفس مطلب المیرزا ، و قد تقدّم ما فیه من کون الشـروط أجزاءً ، و بحثنا فی الشرط المتأخّر لا الجزء المتأخّر .

(قـال البروجردی) القسم الثـانی من الشـرائط : مـا له دخـل فی انطبـاق عنوان المأمور به علیٰ معنونه ، حیث یکون المأمور به من العناوین الانتزاعیّه لا فی تحقق عنوان المأمور به ، و لا مانع من أن یکون الشیء المتأخّر دخیلاً فی ذلک .

قال الأستاذ :

و فی هذا القسم أیضاً لم یأتِ بشیء جدید ، فالمطلب نفس مطلب المحقق الخراسانی ، و مثاله الاستقبال ، و قد تقدّم أنه لا یحلّ المشکل فی اعتبار الغسل بالنسبه إلیٰ صوم المستحاضه ، فإنّ عنوان الصّوم حاصل له و لا

۱- ۱) نهایه الأصول : ۱۵۲ - ۱۵۳ .

دخل للغسل ، إنما الكلام فی توقف صحّته علی الغسل ، فکیف یکون دخیلًا فیها و هو معدوم ؟

رأی المحقق الاصفهانی و تبعه المحاضرات

اشاره

و فی (المحاضرات) إضافهً إلی ما تقدّم : إن الشروط فی الاعتباریّات تختلف عنها فی التکوینیّات ، کالإحراق مثلًا ، فإنها فی الاعتباریّات قیودٌ و تقیّدات ، و التقیّد کما یکون بالسّابق و المقارن ، کذلک یکون باللّاحق ، و مثاله رضا الحمامی ، کما تقدّم .

قال الأستاذ :

أصل المطلب من المحقق الأصفهانی ، فإنّه جعل الامور ثلاثه :

العینیّات ، و الانتزاعیّات ، و الجعلیّات ، و قال : دخل المتأخّر المعدوم فی الاولی و الثانیه غیر معقول ، أمّا فی الثالثه ، فمعقول .

لکن فی (المحاضرات) خلط الاعتباریات بمثل رضا الحمّامی ، فإنّ رضا الحمّامی لیس من الامور الاعتباریه ، بل هو صفه نفسانیّه ، و سیأتی وجه التأثیر فیه .

و أمّا قوله : بأنّه قید و تقیّد .

فنقول : هل یوجد تأثیر و دخلٌ للقید أو لا ؟ إن کون الشیء قیداً لا یکون بلا ملاک ، فلا بدّ و أنْ یکون له خصوصیّه حتی یکون قیداً ، کالإیمان بالنسبه إلی الرّقبه ، فإنْ کان بملاک ، وقع البحث فی التقیید ، هل أنه قید للحکم أو قید للمأمور به ؟ و حینئذٍ یعود الإشکال ، لأنه - سواء کان الأول ، کالإجازه بالنسبه إلی البیع ، أو الثانی ، کالوضوء بالنسبه إلی الصّلاه ، و الغسل بالنسبه إلی الصّوم من دخل المعدوم فی الموجود .

و أمّا رضا الحمامی بغسل الشخص فی الحمّام ، فلیس مشروطاً بدفع الاجره فیما بعد ، و إنما هو صفه نفسانیّه تحصل من علم الحمامی بتحقّق دفع الشخص الاُجره فیما بعد .. فهی منبعثه من العلم المقارن لها ، و لذا لو لم یکن عنده هذا الرضا لما سمح بالاغتسال إلّا مع أخذ الاجره من قبل ... فمثال رضا الحمّامی من صغریات ما ذکره المحقّق الخراسانی من أن الشرط فی الامور النفسانیه هو العلم المقارن بها ، و إنْ کان المعلوم متأخّراً .

و أمّا معقولیّه دخل المعدوم فی الموجود فی الجعلیّات - کما ذکر المحقّق الأصفهانی - بأنْ یکون الأمر المتأخّر دخیلاً فی حصول التخضّع و التخشّع للمولی ... فنعم ، فالاحترامات و نحوها من الامور الاعتباریّه یعقل دخل الأمر المتأخّر فی الأمر السّابق فیها ، و حصول عنوان الخضوع و الخشوع له ، بل إنه واقع إثباتاً ، و قد سبقه إلیٰ ذلک المحقق الخراسانی ، و مثّل له بالاستقبال کما تقدّم .

لکنّ الکلام مع المحقق الأصفهانی فی تطبیق الکبری المذکوره علیٰ مثل الغسل للمستحاضه ، إذ کیف یکون الصّوم منها - و هی علیٰ حال القذاره - متعنوناً بعنوان الخضوع و الخشوع من جهه تعقّبه بالغسل ... فإنّ العقلاء لا یرون ذلک ، بل الشارع نفسه یأمر بالتطهّر ثمّ العباده و الخضوع و الخشوع للّه...

و هذا مورد البحث ، و أنه کیف یکون الغسل المتأخّر سبباً للطّهاره حین الإتیان بالعمل المتقدّم ؟

فما ذکره المحقق الأصفهانی لا یحلّ المشکله .

هذا تمام الکلام فی الطرق المذکوره لحلّ المشکله ، و قد عرفت أنّ شیئاً منها لا یحلّ مشکله الشرط المتأخّر ، بل جاء عن السیّد الاستاذ أنّه قال : « و ما

قیل فی تصحیحه من الوجوه التی عرفتها لا تغنی و لا تسمن من جوع » (۱) .

تحقیق الاستاذ فی الشّرط المتأخّر

و من هنا ، فقد سلک شیخنا الاستاذ مسلکاً آخر فی مسأله الشّرط المتأخّر ، فقال دام بقاه : أمّا فی غسل المستحاضه فلا مشکله ... لأنّ الفتوی باشتراط صومها بالغسل فی اللیله الآتیه لا مستند لها أصلاً ، لأنّ صحیحه ابن مهزیار :

« کتبت إلیه : امرأه طهرت من حیضها أو دم نفاسها فی أول یوم من شهر رمضان ، ثم استحاضت فصلَّت و صامت شهر رمضان کلّه ، من غیر أن تعمل ما تعمله المستحاضه من الغسل لکلّ صلاتین ، هل یجوز صومها و صلاتها أم لا ؟ فکتب علیه السلام : تقضی صومها و لا تقضی صلاتها ، لأن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان یأمر المؤمنات من نسائه بذلک » (۲) .

غیر واضحه الدلاله علی اعتبار الغسل و اشتراط صحّه الصوم به ، بأن یؤتی به فی اللّیله اللّاحقه للصوم .

و أمّا الإشکال فیها بالمنافاه لما دلّ من الأخبار و غیرها علی کون الزهراء الطاهره علیها السلام بتولاً ، و بأنها تدلّ علی التفصیل بین الصّوم و الصّلاه ، و هو خلاف الإجماع القطعی ، فیمکن دفعه بالتفکیک فی الحجّیه .

إنما الکلام فی قضیه إجازه المالک فی المعامله الفضولیّه ، و لا بدّ فیها من لحاظ الأدلّه .

إنّه لا ریب فی أن مقتضی الظهور الإطلاقی للتقیید بأیّ قیدٍ ، و الاشتراط

۱- ۱) منتقی الاصول ۱۲۷/۲ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۳۴۹/۲ الباب ۴۱ من أبواب الحیض ، رقم ۷ .

بأىّ شرطٍ من الشروط ، هو المقارنه بين المقيَّد و القيد ، و الشرط و المشروط ... و لذا لا بدّ من إقامه دليلٍ خاصٍّ على تأثير الإجازه اللّاحقه فى البيع الواقع قبلُ من طرف الفضول .

فإن اريد تصحيح ذلك بالحقيقه العقليّه الفلسفيه ، فهذا غير ممكن ، لكنّ الفرق بين الحقيقه العرفيّه و الحقيقه العقليّه واضح ، و لذا نرى أنّ البخار – مثلًا – مباين للماء عرفاً مع أنه ماء بالحقيقه العقليّه ، هذا من جهه ، و من جهةٍ أخرى ، فإنّ المدار فى الامور الاعتباريه ، كالزوجيّه و الملكيّه و غيرها من سائر أبواب العقود و الإيقاعات ، على الحقيقه العرفيّه العقلائيّه ، و حينئذٍ ، فإنْ أمكن تصوير الإضافه بين الإجازه اللّاحقه و البيع السّابق ، إضافةً حقيقيةً عقلائيةً ، انحلّت المشكله ... فنقول :

تاره : يراد من الإجازه اللّاحقه أن تكون مؤثّرةً فى الملكيّه – التى هى الغرض من المعامله – فهذا غير معقول ، و اخرى : يراد منها تحصيص البيع و تحقيق الإضافه بينه و بين الإجازه اللّاحقه ... فهذا من الجهه العقلائيّه ممكن ، و الإشكالات إنما نشأت من جعل الإضافه حقيقةً عقليّه ، و كذا جعل المضاف حقيقةً عقليّه ، أمّا لو جعلنا المضاف حقيقةً عقلائيّه ، و كذا الإضافه فلا مانع ...

و المرجع فى مثله هو الارتكازات العقلائيّه .

إنه و إنْ كان المتضائفان متكافئين فى القوه و الفعل حقيقةً عقليّةً ، لكنّ العقلاء يرون « السؤال » متّصفاً بهذا العنوان قبل مجىء « الجواب » حقيقيّةً عرفيّه ، مع كونهما متضايفين .

و أيضاً ، فإنّهم يضيفون « المجىء » إلى « الغروب » إضافه حقيقةً عرفيّه ، مع أن الغروب مثلًا غير متحقق ، و فى القرآن الكريم : «وَسَبِّحْ بِحَمْدِ

رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ » (۱).

إنه لاـ مـانع عقلاً من أنْ تحقق الإضافه و المضاف الآن ، و یکون مجیء المضاف إلیه فیما بعـد ، بأنْ تکون الإجازه اللّاحقه طرفاً للمعامله الواقعه الآن ، و المؤثر هـذه الحصّه من المعامله ... و هذا یرجع إلی نظر صاحب (الفصول) من أنّ العقد المؤثّر هو العقد المتعقّب بالإجـازه ، أی العقـد بوصف تعقّبه بالإجـازه منشـأ للأـثر ... و لکنّه مخـالفٌ لظواهر الأدلّه الشـرعیّه و للسـیره العقلائیه ، حیث یری العرف و العقلاـء کون الأـثر للإجازه و الرّضا اللّاحق ، لا للعقـد المتّصف بوصف التعقّب بالرّضا و الإجازه ... فالشارع یقـول «إِلاَّـ أَن تَکُونَ تِجَارَهً عَن تَرَاضٍ » (۲)و وجوب الوفـاء إنّمـا یکون حیث یضـاف العقـد إلی الشـخص ، لأـن معنی « أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (۳)هو أوفوا بعقودکم .. فمشکله النظر المذکور ترجع إلی مقام الإثبات من هذه الجهه .

و فی مقـام الثبـوت أیضـاً إشـکال و هو : أنه کیف یمکن تحقق وصف « التعقب » للعقـد قبـل حصول الإجـازه و تحقّقهـا ؟ لأـن التعقب عنوان إضافی ، و تحققه موقوف علی تحقق طرفه ... .

إذن ، فطریق صاحب الفصول و إن کان وجهاً من وجوه حلّ المشـکله من جهه الشـرط المتأخر ، لکنْ لا یمکن المساعده علیه ، لمـا یرد علیه من الإشـکال ثبوتـاً و إثباتاً ، فلا یصـلح لتصـحیح معامله الفضول بالإجازه اللّاحقه ، علی أساس أن تکون کاشـفهً و طریقاً إلی تحقّق الملکیه للمشتری ... .

و التحقیق أنْ یقال :

۱- ۱) سوره طه : ۱۳۰ .

۲- ۲) سوره النساء : ۲۹ .

۳- ۳) سوره المائده : ۱ .

إن الإجازه اللّاحقه لها دخل فی تحقق الملکیّه للمشتری ، لکنْ لا فی اعتبارها له ، لأنّ الاعتبار مقارن للإجازه ، بل إنها دخیله فی المعتبر ، بأنْ تتحقّق الملکیه للمشتری ، فیکون مالکاً من حین العقـد ، لکنّ الکاشف عن تحقّقها له هو الإجازه الواقعه فیما بعـد ، فیکون اعتبار الملکیّه من حین الإجازه ، و المعتبر و هو الملکیّه - من حین العقد .

و توضیح ذلک : إنه ما لم تأتِ الإجازه ، فالعقـد غیر منتسب إلیٰ المالک ، فإذا أجاز انتسب العقـد إلیه ، و معنی إجازته للعقد : قبوله له علیٰ مـا وقع علیه ، و المفروض وقوعه علیٰ أن تکون الـدار مثلاًـ ملکـاً من حین العقـد للمشـتری ، فالإجـازه تتوجّه إلیٰ مقتضی العقد الواقع من قبل ... ثم إنّ الشّارع یمضی هذه الإجازه علیٰ نفس الخصوصیّه ، بأنْ یکون اعتبار الملکیّه للمشتری الآن و حین الإجـازه ، و الملکیّه - و هی المتعلَّق للاعتبـار - واقعهً حین العقـد ... فلم یکن من تـأثیر المعـدوم فی الموجود ، و انحلّت مشکله الشرط المتأخّر .. بناءً علیٰ الکشف .

و تبقی مشـکله اخریٰ : و هی أنّ مقتضـی قاعده السّلطنه و غیرها من أدلّه الملکیّه الاختیاریّه و القهریّه ، کون الدار ملکاً للمالک المجیز إلیٰ حین الإجـازه ، لکنْ مقتضـی «أَوْفُواْ بِـالْعُقُودِ » أن تکون الـدّار ملکـاً للمشتری من حین العقـد ، بالبیـان المـذکور ، و حینئذٍ ، تجتمع ملکیّتان علیٰ المملوک الواحد فی الحدّ الفاصل بین العقد و الإجازه ، و لمن تکون النّماءات ؟

هنا تحیّر مثل المیرزا ، و جعل المقام من قبیل مسأله الخروج من الـدار المغصوبه ، حیث قال بعدم امکان القول باجتماع الوجوب و الحرمه فی الخروج ، لأن کلّاً منهما تصرّف ، بل یجب الخروج للتخلّص من الغصب ...

و نقض بذلک علی مسلک المحقق الخراسانی .

لکنّ التحقیق هو الفرق بین الموردین ، للفرق بین الأحکام التکلیفیّه و الأحکام الوضعیّه ، إذ الأولی تابعه للمصالح و المفاسد فی المتعلّقات ، و الثانیه تابعه للمصالح و المفاسد فی نفس الاعتبار ، فللخروج من الدار المغصوبه مصلحه تستلزم الوجوب و مفسده تستلزم الحرمه ، زمانهما واحد ، و المتعلّق واحد ، فیلزم اجتماع الضدّین و هو محال ... فلا مناص من القول بوجوب الخروج و عدم حرمته ، لأنّ المرکب للحکمین واحد ، و هو غیر ممکن .

أمّا فیما نحن فیه ، فالمرکب – و هو الاعتبار – متعدّد ، فالاعتبار کان لملکیّه المشتری من السّابق إلی الآن ، و هو اعتبار الفضول ، و لکنّ اعتبار المالک المجیز هو الملکیّه للمشتری من الآن ، أی حین الإجازه حتی وقت العقد .

هذا ... و المهمّ حلّ مشکله الشرط المتأخّر ، و قد تحقق ذلک .

أمّا مورد الغسل لصوم المستحاضه – و لیس فی الفقه مورد آخر غیره یکون ما هو المتأخر شرطاً للمکلَّف به – فلا یساعده مقام الإثبات ، کما تقدّم .

قال الأستاذ فی الدوره السابقه :

و کلّ موردٍ فی الفقه قام الدلیل علیه إثباتاً ، فلا بدَّ من رفع الإشکال الثبوتی فیه بلحاظ الحقیقه العرفیّه و البناء علیها ، کما لو تزوّج المریض فی مرضٍ لا یبرأ منه ، فإنْ دخل صحّ النکاح و إلّا فلا ، فالدخول متوقّف علی النکاح ، و النکاح علی الدخول ، و هذا دور . و حلّ المشکله هو : أنّ الدخول شرط متأخّر ، و من حین تحقق النکاح مع الدخول المتأخر تعتبر الزوجیّه ، فکان الدخول دخیلاً فی تحصّص الحصّه .

و أیضاً : إذا مات المیّت غیر المسلم ، و ترک ابناً صغیراً له و وارث مسلم کبیر ، وجب علیٰ الکبیر الإنفاق علیٰ الصغیر حتی یسلم عند البلوغ ، فإذا أسلم حینذاک ، کان مالکاً لما ترکه المیّت من حین الموت ، و إن لم یکن هذا الولد الوارث مسلماً من ذلک الحین ... و إنْ لم یسلم عند البلوغ ، انتقل الإرث إلیٰ الوارث المسلم .

ص:۲۹۵

انقسام الواجب إلی : المطلق و المشروط

اشاره

ص:۲۹۷

مقدّمات :

اشاره

لمّـا فرغ صـاحب (الكفـايه) من تقسـيمات مقـدّمه الواجب ، شـرع فى تقسـيمات الواجب ، و جعـل أوّلها : انقسامه إلىٰ المطلق و المشروط .

قـال الأسـتاذ : فى هـذا التقسـيم مسـامحه ، فإنّ كلّاً من الواجب و الوجوب ينقسم إلىٰ المطلق و المشـروط ، مثال الأوّل : اشتراط الصّلاه أو إطلاقها بالنسبه إلىٰ الطهاره . و مثال الثانى : اشتراط وجوب الصّلاه أو اطلاقه بالنسبه إلىٰ زوال الشمس ... .

لكنْ بحسب الظهور الإثباتى يكون الشرط عائداً إلىٰ الوجوب ، و الانقسام حينئذٍ من انقسامات الوجوب لا الواجب .

و على أى حالٍ ، فههنا مقدّمات :

المقدمه الأولىٰ : (المراد من المطلق و المشروط هو المعنىٰ اللّغوى)

المراد من « المطلـق » و « المشـروط » فى عنـوان البحث هـو المعنى اللّغـوى للكلمـتين ، أى : الاـشتراط هـو الارتبـاط ، كارتبـاط الصّلاه بالزوال مثلاً ، و الإطلاق عباره عن عدم الارتباط و الإناطه و التقييد ، ، كما فى الصّلاه بالنسبه إلىٰ الإحرام مثلاً .

و أمّا ما ذكروه من التعاريف للإطلاق و الاشتراط فكلّه مخدوش ، و المقصود منها توضيح المعنى اللّغوى و العرفى ... .

ص:٢٩٩

المقدمه الثانیه : (فی أنّ الإطلاق و الاشتراط إضافیّان)

إن الإطلاق و الاشتراط أمران إضافیّان و لیسا بحقیقیّین ، إذ المطلق الحقیقی لا وجود له ، و کذا المشروط بکلّ شرطٍ ... و الحاصل : إنّ الواجبات کلّها مشروطه ، سواء العقلیّه ، کوجوب معرفه الباری تعالی ، فإنّه حکم عقلی مشروط بالقدره ، أو الشرعیّه ، کوجوب الصّلاه و الصّوم ... فإنها مشروطه بالبلوغ و العقل و غیرهما من الشروط العامّه .

فالمراد من الواجب أو الوجوب المطلق أو المشروط کونه مطلقاً أو مشروطاً بالنسبه إلی شیء ... .

المقدمه الثالثه : (هل المراد إطلاق الهیئه أو الماده ؟)

اشاره

تارهً یطلق « الإطلاق » ، و یراد منه « إطلاق المادّه » ، و مرادهم منها « الواجب » . و أخری : یطلق « الإطلاق » ، و یراد منه « إطلاق الهیئه » ، و مرادهم منها « الوجوب » .

إن مثل « صلّ » مرکّب من مادّهٍ هی « الصّلاه » و من هیئهٍ هی « هیئه افعل » . و الشرط یرجع تارهً : إلی طرف الهیئه فیقال : الوجوب مقیداً و مشروط بکذا . و اخری : یرجع إلی المادّه فیقال : هذا الواجب مشروط بکذا ... لکنْ لا یخفی : أنه متی تقیّدت الهیئه ، و کان الوجوب مشروطاً بشرطٍ ، تقیّد الواجب بتبعه قهراً ، فاشتراط وجوب صلاه الظهر بالزوال یخرج الصّلاه - أی : الواجب - عن الإطلاق بالنسبه إلی الزوال ، فلا تقع صلاه الظهر قبله بعد تقیید وجوبها به ... و هذا ما یحصل قهراً ... أمّا فی حال العکس فلا ، فلو اشترط المولی فی الواجب شرطاً و قیّده بقیدٍ ، فذلک لا یوجب التقیید و التضییق فی الوجوب ، کاشتراط الصّلاه بالطهاره ، فإنّه لا یخرج وجوبها عن التوسعه .

ص:٣٠٠

مقتضی القاعده رجوع القید إلیٰ الهیئه

و بعد الفراغ من المقدّمات و التمهیدات ، نقول :

إنّه لا ریب فی أن ظواهر الألفاظ و مقتضی القواعد النحویّه : رجوع القید إلیٰ الهیئه أی الوجوب ، فمعنیٰ قوله : إن جاءک زید فأکرمه ، هو اشتراط وجوب إکرامه و تقیّده بمجیئه ، و کذا فی : إذا زالت الشمس فصلّ ، و فی «وَلِلّٰهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً » ، فإن فی جمیع هذه الموارد یکون القید عائداً علیٰ الهیئه و مضیّقاً لمدلولها ، سواء قلنا بأن مدلولها البعث أو الطلب أو اعتبار اللّابدیّه ... هذا هو مقتضی معنی الکلام بحسب مقام الإثبات .

الأقوال فی المسأله

لکنَّ الشیخ الأعظم - رحمه اللّٰه - مع إقراره بذلک ، یریٰ استحاله رجوع القید إلیٰ الهیئه ، و ضروره رجوعه إلیٰ المادّه ، و أنه لا بدّ من رفع الید عن مقتضی مقام الإثبات بمقتضی البرهان العقلی .

و خالفه المحقّق الخراسانی و أتباعه .

و ذهب المیرزا إلیٰ رجوعه إلیٰ المادّه المنتسبه .

فالأقوال ثلاثه .

قول الشیخ بامتناع رجوع القید إلیٰ الهیئه

اشاره

ثم إنّ الشیخ أقام علیٰ عدم رجوع القید إلیٰ الهیئه برهاناً ، و أقام علیٰ ضروره رجوعه إلیٰ المادّه برهاناً ، لیدلّ علیٰ کلا الأمرین بدلیلٍ مطابقی ، و إلّا ، فإن الدلیل علیٰ عدم رجوعه إلیٰ الهیئه یدلّ بالالتزام علیٰ رجوعه إلیٰ المادّه ...

و أیضاً ، فإنّ بین برهانیه فرقاً ، سیأتی بیانه .

هذا ، و إذا کانت القیود کلّها ترجع إلیٰ المادّه کما یقول الشّیخ ، فإنه

يتوجّه إليه السؤال عن الفرق بين قيود المادّه و قيود الهيئه ، مع أنّ قيود الهيئه لها دخل فى أصل مصلحه الشىء ، و إذا انتفت القيود لم يكن فى الشىء مصلحه ، بخلاف قيود المادّه ، فإنّها دخيله فى فعليّه المصلحه لا فى أصل وجودها .

مثلاً : الزّوال قيد لوجوب الصّلاه ، و معنى ذلك : أنْ لا مصلحه للصّلاه قبل الزّوال ، و إنما تتحقّق بعده ، بخلاف الطّهاره التى هى قيد للواجب ، فإنّ الصّلاه ذات مصلحه بدون الطّهاره ، إلّا أن المصلحه لا تتحقّق فى الخارج و لا تحصل إلّا بتحقق الطهاره مع الصّلاه ، و كونها مع الطهاره .

فلو رجعت القيود كلّها إلى الماده فما الفرق ؟

فهذا السؤال متوجّه على الشيخ ، و انتظر الجواب !!

الدليل الأوّل لقول الشيخ

اشاره

فاستدلّ الشيخ رحمه اللّه لامتناع رجوع القيد إلى الهيئه (۱) بأنّ :

مفاد الهيئه معنىً حرفى ، و المعنى الحرفى جزئى ، و الإطلاق إنّما يرد على أمرٍ قابلٍ للتضييق ، و لا تضييق أكثر و أشدّ من الجزئيه ، و الشىء الجزئى لا سعه فيه حتى يضيَّق ، فهو - إذن - غير قابل للتقييد ، سواء قلنا بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكه أو لا ... لأنه بناءً على كونه من هذا القبيل : إذا كان الجزئى غير قابل للتقييد فالإطلاق محال ، و إذا استحال الإطلاق فى الجزئى كان التقييد محالاً .

هذا ، و لا يخفى أن الأساس فى هذا الوجه كون مفاد الهيئه معنىً حرفيّاً ، و أمّا إذا كان معنىً اسميّاً كما لو قال : « إن جاءك زيد فيجب إكرامه » ، فهذا الوجه غير جارٍ .

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۴۵ - ۴۶ .

الأجوبه عن هذا الدليل

و الوجوه التی ذكرها القوم فی الجواب عن الدليل المذكور ، كلّها مبنائيه :

فقال المحقق الخراسانی :

(۱)

لقد تقدَّم فی محلّه أن معانی الحروف ليست بجزئيّه ، لا جزئيه خارجيّه و لا جزئيّه ذهنيّه ، أما عدم كونها جزئيّه خارجيّه فواضح ، و أما عدم كونها جزئيّه ذهنيّه ، فلأنَّ الجزئيّه تكون باللّحاظ ، و اللّحاظ يكون فی الاستعمال ، و معانی الحروف موطنها قبل الاستعمال .

و إذْ لا جزئيّه فی معانی الحروف ، فالاستدلال يسقط .

لكن هذا الجواب مبنائی .

و قال المحقق الاصفهانی :

(۲)

ليس المراد من الجزئيّه هی الجزئيّه الخارجيّه أو الذهنيّه ، بل المراد منها هی التعلّق و التقوّم بالطرفين ، و المعنی الحرفی فی ذاته متقوّم بالطرفين ، و الهيئه معنیً حرفی ، فمفادها النسبه البعثيّه - كما فی « فصلِّ » فی : « إذا زالت الشمس فصلّ » - و هذه النسبه ذات طرفين : المنسوب و المنسوب إليه ... و كما فی « إن جاءك زيد فأكرمه » ... و إذا كان هذا معنی الجزئيّه ، فإنّ الجزئيّه بهذا المعنی تقبل التّضييق ، بأنْ يُزاد فی الأطراف ، فتكون ثلاثه أو أربعه ... و هكذا .

و قال السيد الخوئی :

(۳)

إن حقيقه المعنی الحرفی هو التضييق فی المعنی الاسمی ، كما تقدّم فی

۱- ۱) كفايه الأصول : ۹۶ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۵۹/۲.

۳- ۳) محاضرات فی أصول الفقه ۳۲۰/۲.

محلّه بالتفصيل ، وعليه ، فلا مانع من وقوع التضييق بعد تضييق ، لأنّه بعد أن قال : « صلّ فی المسجد » و حصل ب « فی » فرد من التضييق ، يمكنه أن يقول : « إن كنت متطهّرا » فيدخل عليه تضييقاً ثانياً ... و هكذا ... إذن ، لا مانع من رجوع القيد إلىٰ الهيئه بناءً علىٰ هذا المسلك .

لكن هذا الجواب أيضاً مبنائی . هذا أوّلاً .

و ثانياً : لو سلَّمنا المبنی ، فإنّ التضييق الثانی إنما يرد علىٰ أصل الصّلاه لا علىٰ تضييقها الواقع من قبل ... إذن ، لم يرجع القيد إلىٰ الهيئه و مفادها - و هو الحكم - فيتم كلام الشيخ القائل بعدم رجوع القيد إلىٰ الهيئه .

و تلخَّص إلىٰ الآن كون الأجوبه مبنائيه .

بقی جوابان :

أحدهما للمحقق الخراسانی ، و الآخر للمحقق الأصفهانی .

أمّا جواب المحقق الخراسانی فهو : إنه ليس المقصود إنشاء الطلب ثم تقييده بقيدٍ ؛ حتی يلزم ما ذكره الشيخ قدس سره ، بل المقصود : إنشاء الطلب المقيَّد ، و لا محذور فی هذا أصلاً .

و فيه :

إنما يتمّ إنشاء الطلب المقيَّد فی مورد يكون الطلب قبل الإنشاء كذلك قابلاً للإطلاق و التقييد ، كما فی الرقبه قبل تقييدها بالإيمان ، و بناءً علىٰ كلام الشيخ ، فإنّ الطلب النسبی هو مفاد الهيئه ، و الطلب النسبی معنی حرفی ، و المعنی الحرفی جزئی ، فلا يعقل إنشاء الطلب المقيّد ... لأنّ التقيّد و الجزئيّه موجود فی ذات الطلب .

و أمّا جواب المحقق الأصفهانی فهو : إنه لو كان تقييد مفاد الهيئه تخصيصاً للطلب ، لتمّ كلام الشيخ ، لكن اشتراط مفاد الهيئه و تقييده ليس

تخصيصاً ، و إنما هو تعليق ، و لا مانع من تعليق الجزئى .

و تبعه فى (المحاضرات) فقال : بأنّ طلب إكرام زيد ليس مقيَّداً بمجىء زيد ، و إنما هذا الطلب منوط بمجيئه ، و فرق بين باب الإطلاق و التقييد ، و باب التعليق و التنجيز .

و فيه :

إنما يكون التعليق حيث يعقل أن يكون للشىء حصّتان من الوجود ، كالبيع ، فإنه فى حدّ ذاته ذو فردين : البيع المنجّز ، و البيع المعلّق على قدوم الحاج مثلاً . و حينئذٍ ، يكون التعليق محصّصاً للمعلَّق ، و ما نحن فيه كذلك ، إذ لو لا وجود التقديرين ، من مجىء زيد و عدم مجيئه ، لم يكن لقوله « إن جاءك زيد فأكرمه » معنىً ... إذن ، فإنّ التعليق يلازم الإطلاق دائماً ، و هو يستلزم التقييد كذلك ، فيبقى كلام الشيخ على حاله .

جواب الأستاذ

فظهر أن جميع الأجوبه مردوده ، و كلام الشيخ على قوّته ، لكنّ خلاصه كلامه كون الوضع فى الحروف عامّاً و الموضوع له خاصّاً جزئيّاً ، فمن يعترف بهذا فلا يمكنه حلّ الاشكال ، إلّا أنّ الحق هو أن الموضوع له فى الحروف عام كذلك ؛ فإنّ معنى الحرف يقبل العموم و السّعه ، فكما يأتى إلى الذهن من كلمه « الظرفيّه » معنىً عام مستقل قابل للانطباق على الموارد الكثيره ، كذلك يأتى من كلمه « فى » معنى له سنخ عموم قابل للانطباق على الموارد الكثيره ، لكنه غير مستقل ، فالإشكال مندفع .

لكنّه جواب مبنائى كذلك .

و تلخّص : إن جميع ما ذكروه جواباً عن برهان الشيخ على امتناع رجوع

القیـد إلیٰ الهیئه ، غیر مفیـد ، بعـد الاـعتراف بکون الموضوع له الحروف خاصّاً ، لأنّ الخاص لا یقبل الإطلاق و التقییـد کما هو واضـح ، فلا سبیل إلّا إنکار هذه الجهه و القول - کما هو المختار - بأن المعانی الحرفیّه فیها سـنخ عمومٍ ، فکما یأتی إلیٰ الذهن معنی مسـتقل من « الابتـداء » قابـل للانطباق علی کثیرین ، کـذلک یأتی إلیٰ الـذهن معنی غیر مسـتقل من « مِن » قابل للانطباق علی الموارد الکثیره .

و هکذا یندفع برهان الشیخ ، الذی کان الدلیل الأوّل لامتناع رجوع القید إلیٰ الهیئه .

الدلیل الثانی لقول الشیخ

اشاره

و هو مـا ذکره المیرزا : من أنّ المعنی الحرفی لاـ یقبـل اللّحـاظ الاسـتقلالی ، و کلّ ما لا یقبل اللّحاظ الاسـتقلالی ، فهو لا یقبل الإطلاق و التقیید ... فالقید لا یرجع إلیٰ الهیئه و معناها حرفی .

فالمانع آلیّه المعنی الحرفی ، لا جزئیّته کما ذکر الشیخ .

قال الأستاذ

إن هذا الدلیل إنما یتوجّه ، فیما إذا کان الوجوب مستفاداً من الهیئه ، أمّا فی الجمله الاسمیه الدالّه علیٰ الوجوب فلا موضوع له ، لأنّ الوجوب حینئذٍ مدلول اسمی ، و لیس الدالّ علیه معنیً حرفیّاً .

و لـذا جاء الشـیخ - لما ذهب إلیه من رجوع القید إلیٰ المادّه - ببرهانین ، أحدهما : البرهان علی امتناع رجوعه إلیٰ الهیئه ، و هو ما تقدّم ، و الآخر :

البرهان علیٰ ضروره رجوعه إلیٰ المادّه ، لیشمل ما إذا کان الدالّ علیٰ الوجوب معنیً اسمیّاً و هذا ما وعدنا سابقاً ببیانه .

ص:۳۰۶

إشكال المحاضرات

و أورد فی (المحاضرات) (۱) علی هذا الدلیل بوجهین :

أحدهما : إنَّ المعنی الحرفی قد یلحظ باللّحاظ الاستقلالی ، و إذا کان یتعلّق به اللّحاظ الاستقلالی ، فالاستدلال المذکور باطل ، و قد مثّل له بما إذا علم بوجود زید فی البلد و بسکناه فی مکانٍ ، و جهل المکان بخصوصه ، فإنّ تلک الخصوصیّه تکون مورداً للالتفات و السؤال ، مع کونها معنیً حرفیّاً .

و الثانی : إن ما ذکر ، إنما یمنع عن طروّ التقیید علی المعنی الحرفی حین لحاظه آلیّاً ، و أمّا إذا قیّد المعنی أوّلاً بقیدٍ ، ثم لوحظ المقیّد آلیّاً ، فلا محذور فیه ، إذاً ، لا مانع من ورود اللّحاظ الآلی علی الطلب المقیَّد فی رتبهٍ سابقهٍ علیه .

نظر الأستاذ

و تنظّر الاستاذ فی الإشکالین : بأن الأوّل و إن کان وارداً إلّا أنه مبنائی ، و أن الثانی غیر واردٍ ، لأنّ مقتضی الدقّه فی کلام المیرزا هو : أن المعنی الحرفی لا موطن له إلّا ظرف الاستعمال ، و أمّا قبل ذلک فلا وجود للمعنی الحرفی ، و بعباره أخری .... یقول المیرزا : بأنّ ذات المعنی الحرفی متقوّمه بالآلیّه ، و الاختلاف بینه و بین المعنی الاسمی جوهری ، - خلافاً للمحقّق الخراسانی - فلو قبل اللّحاظ الاستقلالی خرج عن الحرفیّه ، و هذا خلف .

الدلیل الثالث لقول الشیخ

اشاره

قال فی (المحاضرات) : و هو العمده فی المقام (۲) و هو ما ذکره المحقق

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۲۳۱/۲ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۳۲۱/۲ .

الخراسانى قدس سره فى (الكفايه) بعنوان « إنْ قلت » ، و تقريره :

إنّ رجوع القيـد إلىٰ مفـاد الهيئه يسـتلزم التفكيـك بين الإنشـاء و المنشأ ، و الإيجاب و الوجوب ، لكنّ التفكيك بين الإيجاب و الوجوب غير معقول فى التشريعيّات ، كما أن التفكيك بينهما فى التكوينيّات غير معقول ... و كلّما استلزم المحال محال .

و الحاصل : إن رجوع القيـد إلىٰ الهيئه يوجب تحقّق الإيجاب دون الوجوب ، فيقع التفكيك المحال ... لأنه إن رجع القيـد فى « إذا زالت الشـمس فصلّ » إلىٰ الهيئه ، جاء السؤال : هـل وجـد الوجوب بهـذا الإنشـاء عنـد الزوال أو لا ؟ فإن كان الجواب : لم يوجـد الوجوب عنـده ، وقعت الحاجه إلىٰ إنشاء آخر لوجوب الصّلاه عنـد الزوال ، و إنْ اجيب بوجود الوجوب عند الزوال - و المفروض تحقّق الإنشاء قبل الزوال بمدّه - لزم الانفكاك بين الإنشاء و المنشأ ، و هو الإشكال .

وجوه الجواب

و قد اجيب عن هذا الدليل بوجوهٍ :

أحدها : جواب (الكفايه) (١) بالنقض بالإخبار ، فإنه يمكن الإخبار عن الشيء الآن مع كون وجود المخبر به فيما بعد ، كقولك لشخص : أزورك فى يوم الجمعه ... و وزان الإنشاء وزان الإخبار .

و فيه :

إنه قيـاس مع الفـارق ، لأن النّسـبه بين الإنشـاء و المنشـأ هى نسـبه الإيجـاد و الوجود ، و أمّـا فى الإخبـار ، فهى نسـبه الحاكى و المحكى ، و هذا معقول ، بخلاف ذاك .

١- ١) كفايه الأصول : ٩٧ .

الوجه الثانی

الفرق بین التکوینیّات و الاعتباریّات ، بدعوی أنّ عدم تخلّف الوجود عن الإیجاد إنما هو فی التکوینیّات کالکسر و الانکسار ، و أمّا فی الاعتباریّات ، فلا محذور فیه (۱) .

و فیه :

إنّ الأحکام ، منها هو مختص بالوجود الاعتباری ، و منها ما هو مختص بالوجوه التکوینی ، و منها ما لا یختصّ بأحدهما بل هو حکم الوجود ، و عدم الانفکاک بین الإیجاد و الوجود من أحکام الوجود ، فإنّه - سواء فی عالم الذهن أو عالم الخارج أو عالم الاعتبار - لا یتخلّف الوجود عن الإیجاد ، فکلّ وجود له نسبتان ، أحدهما إلی الفاعل و الاخری إلی القابل ، و الملکیّه - و هی أمر اعتباری یوجد لها هاتان النسبتان ... .

الوجه الثالث

إن الانفکاک الواقع هنا لیس بین الإنشاء و المنشأ لیرد الإشکال ، بل هو بین الإنشاء و الإراده الحقیقیّه منه ... فقبل الزوال یوجد الإنشاء ، لکنّ الإراده الحقیقیه بالنسبه إلی الصّلاه هی فی وقت الزوال ، و الانفکاک بین الإنشاء و الإراده الحقیقیه لا محذور فیه .

و هذا الجواب اعتمده المحقّق الإیروانی (۲) .

و فیه :

إنه إذا لم تکن إراده حقیقیّه بالنسبه إلی الصّلاه قبل الزوال ، و إنه لا

۱- ۱) نهایه النهایه ۱۴۱/۱ - ۱۴۲ .

۲- ۲) نهایه النهایه ۱۴۲/۱ .

وجوب ، بل هو عنـد الزوال ، يتوجّه السؤال بأنّه كيف يتحقق الإراده الحقيقيّه و الوجوب للصّلاه عنده ، و المفروض عدم وجود إنشاء آخر ؟

و الحاصل : إنه إن لم يكن عنـد الزوال للصّلاه وجوب ، فهـذا معناه إنكار الوجود الفعلى للحكم ، و إن كان لها وجوبٌ عنـده ، فإنْ كان بالإنشاء السّابق رجع إشكال الانفكاك ، و إن كان بغيره ، فالمفروض أنْ لا إنشاء آخر .

الوجه الرابع

إن فى مثل : « إذا زالت الشمس فصلّ » اموراً : أحدها : الاستعمال ، و الثانى : البعث الفرضى ، و الثالث : البعث التحقيقى .

لقـد استعملت هيئه « فصلّ » بعد الفاء فى البعث ، و المادّه هى الصّلاه ، و هنا : بعث له ثبوتان و إثباتان ، ثبوت فرضـىٌ للبعث ، على أثر كون القيد و الشرط مفروضاً ، فكان المشروط ثابتاً بالثبوت الفرضى ، و هذا الثبوت الفرضى متّحد مع الإثبات الفرضى ، بحكم الاتّحـاد بين الوجـود و الإيجـاد ، و ثبوت تحقيقى يكون فى حـال فعليّه القيـد و الشـرط - أى الزوال - و هـذا الثبوت غير منفک عن الإثبات التحقيقى .

فتلخّص : إن الاستعمال غير منفک عن المستعمل فيه ، و الإثبات و الثبوت الفرضى غير منفک أحدهما عن الآخر ، و الإثبات و الثبوت التحقيقى كذلک ، فأين الانفكاک ؟

و هـذا توضيـح مـا جاء فى (نهايه الـدرايه) (۱) حيـث قـال : « إن الإنشـاء إذا اريـد به مـا هـو من وجـوه الاستعمال ، فتخلّفه عن المستعمل فيه محال ، وجد البعث الحقيقى أم لا ، و إذا اريد به إيجاد البعث الحقيقى ... » .

۱- ۱) نهايه الدرايه ۶۴/۲ .

و فيه :

إن الإنشاء إمّا مبرز للمعنى و إمّا موجـد ، و لا ثالث ، و على الثانى : إمّا يوجد المعنى بعين وجود اللّفظ ، و إمّا يوجد المعنى بغير وجود اللّفظ ، و لا ثالث .

فإن كانت الهيئه كاشـفه عن المعنى و مبرزةً له ، فلا إنشاء على مسلك المشهور ، فالإنشاء إذاً موجد للمعنى ... فهل وجوده بعين وجود اللَّفظ ؟ التحقيق : إن لكلّ مفهوم و ماهيّه وجودين حقيقةً لا أكثر ، أحدهما : الوجود الذهنى ، و الآخر : الوجود الخارجى ، و أمّا غير هـذين الوجودين فلا يكون إلّا بالاعتبـار ، لكنّ الواضع ليس عنـده هـذا الاعتبـار ، فإنّه لا يعتبر الاسم وجوداً لـذات المسمّى ، و ما اشتهر من وجود : الوجود اللّفظى و الوجود الكتبى ، إلى جنب الذهنى و الحقيقى ، فلا أصل له : هذا أوّلاً .

و ثانيـاً : إن المحقق الأصـفهانى يرى أنّ حقيقه الوضع عبـاره عن اعتبـار الوضع ، فإيجـاد المعنى بعين وجود اللّفـظ مردود ، على مسلكه فى تعريف الوضع أيضاً .

وعليه ، فينحصـر وجود المعنى بأنْ يكون بغير وجود اللَّفظ ، فإنْ كان ذاك الوجود فى ظرف وجود الهيئه و الإنشاء ، لزم الوجود الفعلى للمشروط قبل تحقّق شرطه ، و إن كان بعده ، لزم الانفكاك بين الإيجاد و الوجود .

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق العراقى (۱) و يتمّ توضيحه ضمن الامور التاليه :

۱ - إنّ حقيقه الحكم عند المحقّق العراقى عباره عن الإراده التشريعيّه

ص:۳۱۱

۱- ۱) نهايه الأفكار ۲۹۵/۱ .

المبرزه ، بأنْ يراد صدور الفعل من الغير و تبرَز هذه الإراده ، كقولك لغيرك :

« صُم » ، « صلّ » و نحو ذلك ، فمن هذه الإراده المبرزه ينتزع عنوان الحكم .

٢ - إن القيود علیٰ قسمين ، فمنها ما له دخل فی أصل المصلحه و الغرض ، و منها ما له دخل فی فعليّه المصلحه و الغرض ... فالمرض - مثلاً - له دخل فی مصلحه استعمال الدواء ، إذْ لا مصلحه لاستعماله فی حال السّلامه ، لكنْ قد لا يتحقق الغرض فعلاً و لا تحصل المصلحه إلّا بإضافه عمل آخر إلیٰ شرب الدواء ، فيكون ذاک العمل - كالاستراحه مثلاً - دخيلاً فی فعليّه المصلحه .

و شروط الوجوب - و هو مفاد الهيئه - ترجع كلّها إلیٰ أصل المصلحه ، و شروط الواجب ترجع إلیٰ ما يكون دخيلاً فی فعليّه الغرض و المصلحه .

٣ - الإراده تارةً مطلقه ، و أخریٰ منوطه ، فقد يكون الشیء مطلوباً علیٰ كلّ تقدير ، و يتقوّم به الغرض كذلک ، و قد يكون مطلوباً علیٰ بعض التقادير ، و الغرض يترتب علیٰ حصول الشیء مقيّداً و منوطاً بذاک التقدير ، كأنْ تكون إراده الصّلاه منوطةً بالزوال ، فيكون حصول الغرض متقوّماً به .

۴ - هناک فرق بين القيد الدخيل فی تحقق الغرض ، و القيد الدخيل فی تحقّق الإراده ، فإن الدخيل فی تحقّق المصلحه دخيل بوجوده الخارجی ، و الدخيل فی تحقق الإراده دخيل بوجوده اللّحاظی ... و علی هذا ، فإنه قبل الزوال لا توجد مصلحه للصّلاه ، لكنّ الوجود اللّحاظی للزوال موجود ، و بوجوده تتحقق الإراده للصّلاه عند الزوال ، فتكون إرادةً منوطه ... فالإراده تحصل لكنّها منوطه ، و إناطتها بالزوال لا ينافی تحقّقها قبله ... فيكون وجوب الصّلاه مشروطاً بالزوال سواء قبل الزوال أو بعده ، و إنْ كان قيد الوجوب

يتحقّق إذا زالت الشّمس ، لكنّ تحقّقه لا يخرج الحكم عن كونه وجوباً مشروطاً .

و بهـذا البيـان يظهر بطلان دعوى الانفكـاك ... لأنّ حقيقه الحكم هى الإراده المبرزه ، و لو لا الإبراز فلا حكم ، و إذا كانت إراده الصّلاه منوطهً بالزوال ، فإنّ الزوال ملحوظ قبل تحقّقه ، و وجوده اللّحاظى هو المؤثّر فى الإراده ، و بذلك يكون الحكم فعليّاً ، و تلخّص : أنه لا انفكـاك بين الوجوب و الايجاب ... نعم ، قد وقع الانفكاك بين فعليّه الحكم و الإراده الحاصله قبل القيد ، و بين فاعليه الإراده و الحكم ، لكونها منوطهً بالقيد ، و هذا الانفكاك لا محذور فيه .

و لهذه الامور ، ذهب المحقق العراقى إلى أن كلّ واجب مشروط ، فالوجوب و الإيجاب فيه فعليّان ، غير أن الفرق بين الوجوب المطلق و الوجوب المشروط فى جهتين :

الأولى : إن الإراده فى الوجوب المطلق مطلقه غير منوطه ، بخلاف الوجوب المشروط .

و الثانيه : إنّه فى الوجوب المطلق ، توجد فعليّه الحكم و فاعليّه الحكم معاً ، بخلاف الواجب المشروط ، حيث فعليّه الحكم موجوده ، أمّا فاعليّته فلا .

و فيه :

أوّلاً : إنهم قالوا بأنّ الإراده هى الشوق الأكيد ، فالإراده التشريعيّه هى الشوق الأكيد إلى صدور الفعل عن الغير عن اختيار ، و من المعلوم أن الشوق الأكيد أمر تكوينى و إبرازه تكوينى و مبرزه تكوينى ، و أمّا الحكم فأمر جعلى

اعتباری و لیس بتکوینی ، فکیف تکون الإراده التشریعیه المبرزه هی الحکم ؟

و ثانیاً : کیف تکون الإراده فی الواجبات المنوطه فعلیّهً ، مع عدم تحقّق القید بعدُ ؟ إن کان المراد من « الإراده » هو « الشوق الأکید » ففعلیّته قبل تحقق القید معقول ، و قد ظهر أن الشوق لیس الحکم ، بل الإراده المبرزه هی الحکم ، و تحقّقها یستلزم تحقق المراد و لا یمکن الانفکاک ، لکنّ التحقق لا یعقل مع فرض الإناطه .

و ثالثاً : کیف تکون الإراده فعلیهً و فاعلیّتها غیر متحقّقه ؟ إن هذا خلف ، لأنها إن کانت فعلیهً ، فلا یعقل تخلّفها عن فاعلیّتها ، فإذا کان الزوال دخیلًا فی المصلحه و هو غیر حاصل ، کیف یتعلّق الإراده الفعلیّه بالمراد ؟ و کانت الإراده الفعلیّه حاصله ، بأنْ علم المکلَّف أنّ المولی تعلّقت إرادته قبل الزوال بالصلاه و قد أبرز هذه الإراده ، فلا محاله تتحقّق الفاعلیّه أیضاً ... و لا یعقل الانفکاک .

الوجه السادس

قال فی (المحاضرات) (۱) : الصّحیح أن یقال : لا مدفع لهذا الإشکال بناءً علی نظریّه المشهور من أنَّ الإنشاء عباره عن إیجاد المعنی باللّفظ ، ضروره عدم امکان تخلّف الوجود عن الإیجاد ، و أمّا بناءً علی نظریّتنا : من أن الإنشاء عباره عن إبراز الأمر الاعتباری فی الخارج بمبرزٍ ، من قول أو فعل ، فیندفع الإشکال من أصله .

قال : و السّبب فی ذلک هو : إنّ المراد من « الإیجاب » إمّا إبراز الأمر الاعتباری النّفسانی ، و إمّا نفس ذاک الأمر الاعتباری ، و علی کلا التقدیرین ، لا محذور من رجوع القید إلی مفاد الهیئه . أمّا علی الأوّل ، فلأنّ کلّاً من الإبراز

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۳۲۳/۲ .

و المبرز و البروز فعلی ، فلیس شیء منها معلَّقاً علی أمر متأخّر ، و هذا ظاهر .

و أمّا علی الثانی ، فلأنّ الاعتبار من الامور النفسانیّه ذات التعلّق کالعلم و الشّوق ، و کما یتعلق بأمرٍ حالی کذلک یتعلّق بأمر متأخّر ، فلا محذور من أنْ یکون الاعتبار فعلیّاً و المعتبر متأخّراً ، و التفکیک بینهما جائز .

و الحاصل : إنه بناءً علی مسلک المشهور لا یجوز التفکیک ، لأنه من الإیجاد و الوجود ، و أمّا علی مسلکه ، فإنه لا یقاس بالتفکیک بین الإیجاد و الوجود أصلاً .

و قال فی (حاشیه أجود التقریرات) : « و یردّه : أن الإیجاب ، إنْ ارید به إبراز المولی لاعتباره النفسانی ، فالإبراز و البروز و المبرَز کلّها فعلیّه ، من دون أنْ یکون شیء منها متوقّفاً علی حصول أمرٍ فی الخارج ، و إنْ ارید به الاعتبار النفسانی ، فبما أنفذه من الصفات ذات الإضافه - کالعلم و الشوق و نحوهما - فلا مانع من تعلّقه بأمرٍ متأخّر ، فکما أنه یمکن اعتبار الملکیّه أو الوجوب الفعلیین ، یمکن اعتبار الملکیه أو الوجوب علی تقدیر ، و أین هذا من تخلّف الإیجاد عن الوجود ؟

و غیر خفی أنّ أساس هذا الإشکال یبتنی علی تخیّل أن الجمل الإنسائیّه موجده لمعانیها فی نفس الأمر ، مع الغفله عمّا حقَّقناه من أنه لا یوجد بها شیء أصلاً ، و إنما هی مبرزات للأمور القائمه بالنفس الممکن تعلّقها بأمر متأخر ، و لأجله ذکرنا فی محلّه أنّ امتناع التعلیق فی العقود و الإیقاعات إنما هو من جهه الإجماع ، و لو قطع النظر عنه لما کان مانع عن التعلیق أصلاً » (1) .

۱- ۱) أجود التقریرات - الهامش - ۱۹۳/۱ .

قال الأستاذ

فى الدوره السابقه :

لا ريب فى أنّ السيّد الخوئى يرى أن نسبه الإيجاب و الوجوب عين نسبه الإيجاد و الوجود ، و قد نصّ على ذلك فى (مصباح الفقاهه) حيث اعترض على الشيخ التفريق بين الإيجاب و الوجوب و بين الكسر و الانكسار فقال : « إنه لا وجه صحيح لتفرقه المصنف بين الإيجاب و الوجوب ، و بين الكسر و الانكسار ، بديهه أن الفعل الصّادر أمر وحدانى لا تعدّد فيه بوجه ، و إنّما التعدد فيه بحسب الاعتبار فقط ، كالإيجاد و الوجود ، فإنّهما شيء واحد ... » (۱) .

و لا ريب أيضاً فى قبوله لعدم جواز التفكيك بين الإيجاد و الوجود حيث قال فى نصّ كلامه السابق « و أين هذا من تخلّف الإيجاد عن الوجود » أى إنه يرى استحاله التخلّف بينهما .

ثمّ إنّ قوله « و غير خفى أنّ أساس هذا الإشكال ... » إشاره إلى كلام المحقق الخراسانى حيث قال : إن الإنشاءات موجده للمعانى فى نفس الأمر ... .

و هو - أى السيد الخوئى - يرى ورود الإشكال على مبنى الإيجاد ، و اندفاعه على مبنى الاعتبار و الإبراز .

لكنّه فى مبنى الاعتبار و الإبراز - و هو المختار عنده - قال : بأنّ المراد إن كان إبراز الاعتبار ، فالإبراز و البروز و المبرز كلّها فعليّه ... .

فنقول : هذا متين ، إلّا أن حاصله هو الوجوب المطلق ، لأنّ لازم فعليّه

ص:۳۱۶

۱- ۱) مصباح الفقاهه : ۷۳/۲ .

كلّ ذلک هو عدم الوجوب التقدیری ، و هذا یساوق انکار الوجوب المشروط ... .

قال : و إن کان المراد الاعتبار النفسانی ، فتعلّقه بأمرٍ متأخّر ممکن .

فنقول : المفروض أن الاعتبار النفسانی هو الإیجاب بنفسه ، و تعلّقه بأمرٍ متأخّر ، یعنی أنْ یکون الوجوب علی تقدیر ، و هذا لیس إلّا انفکاک الوجوب عن الإیجاب ، و لمّا کان یقول بأن وزان الإیجاب و الوجوب وزان الإیجاد و الوجود ، فمعنی کلامه الانفکاک بین الوجود و الإیجاد ، فیعود الاشکال . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : صریح کلامه ، أن یکون الإیجاب عین الاعتبار ، و الحال أنَّ الاعتبار النفسانی أمر تکوینی لکونه من الصفات ، و الإیجاب أمر اعتباری ، هذا .

قال الأستاذ

إن منشأ الإشکال هو الخلط - بناءً علی القول بالإیجاد - بین أن یکون الإنشاء موجداً للمعنی حقیقةً ، و أن یکون سبباً ، لأن تخلّف الإیجاد عن الوجود محال ، و أما تخلّف السبب عن المسبّب فممکن .

و المشهور یقولون بأنّ الإنشاء سبب ، و أن نسبه الصّیغه الإنشائیه إلی المعانی المنشأه نسبه الأسباب إلی المسبّبات ، أو نسبه الآله إلی ذی الآله ، کما قال المیرزا ... .

و الحاصل : إنه لا إشکال فی العینیّه بین الوجود و الإیجاد - أی بین المصدر و اسم المصدر مطلقاً - فالنسبه بینهما هی العینیه ، بخلاف النسبه بین الأسباب و المسبّبات ، فإنها التقابل ، سواء فی التکوینیات ، حیث النار سبب

للاحتراق ، أو فی الاعتباریّات ، إذ المشهور أن التّزویج و الزوجیّه عنوان حاصل من « أنکحت » ، و الملکیّه تحصل من الفعل فی « المعاطاه » و الصّیغه فی المعامله الإنشائیه ... و هکذا ... .

فهذا هو الفرق ، و قد وقع الخلط بینهما ، فکان الإشکال .

و الدلیل علیٰ ما ذکرنا من أنّ القوم یقولون بکون النسبه هی نسبه السبب إلیٰ المسبب ، لا الموجد إلیٰ الموجَد هو : ما جاء فی (الخلاف) و (المبسوط) (۱) من تعریف البیع : بأنه انتقال عین مملوکه من شخصٍ إلی غیره بعوضٍ مقدّر علی وجه التراضی فکان العقد سبباً و ناقلًا ... و من الواضح أن هذه السببیّه سببیّه جعلیّه عقلائیه ... کما أنهم فی الطّلاق - مثلًا جعلوا « هی طالق » سبباً للبینونه ، و فی النکاح جعلوا « أنکحت » سبباً له ، و فی الملکیه « بعت » .

و قد عرّف ابن حمزه البیع بأنه عقد یدل علی انتقال عینٍ إلی آخر (۲)فقال فخر المحققین و الشهید بأنّ هذا تعریف السبب بالمسبب ، لأن العقد سبب ، و إطلاق السبب علیٰ المسبب مجاز (۳) .

و بمثل ما ذکر ، تجد التصریح فی کلام العلّامه فی (القواعد) و(التذکره) فی مسأله الوصیّه ، و کذا الشهید و الفخر فی الإیضاح ... قال العلامه فی الوصیّه : إذا کانت الملکیّه حاصلهً قبل القبول ، فالقبول إما جزء للسبب و إما شرط للملکیّه (۴) .

۱- ۱) کتاب الخلاف ۷/۳ ط جامعه المدرسین . المبسوط فی فقه الإمامیّه ۷۶/۲ .

۲- ۲) الوسیله : ۲۷۰ .

۳- ۳) انظر : جامع المقاصد ۵۵/۴ .

۴- ۴) قواعد الأحکام : ۲۹۱ حجری . تذکره الفقهاء ۴۵۳/۲ حجری .

و فی (المسالک) فی تعریف البیع ما حاصله : إن الملکیه مسببه ، و العقد سبب لها (۱) .

و فی (جامع المقاصد) : إن البیع هو نقل الملک من مالک إلی آخر بصیغهٍ مخصوصه (۲) .

و ذلک صریح (المستند) حیث قال : « العقد سبب النقل ، کما أنَّ النقل سبب الانتقال . عرّفه جماعه بالعقد ، و هو غیر جیّد ... » (۳) .

و الحاصل : إن الإنشاءات أسباب .

و قال المیرزا فی بحث الصحیح و الأعم : بکون الإنشاءات آلات ، و نصَّ علی أنَّ المشهور کونها أسباباً (۴) .

و إذا کانت الإنشاءات أسباباً لا موجدهً لمعانیها ، فلا یأتی الإشکال ، لأنّ الواقع فی الوصیّه - مثلًا - هو جعلُ السبب ، فلا یقال کیف یکون إیجاد الملکیّه الآن و وجودها بعد الموت ... بل إنه سببٌ ، و المسبّب إنْ کان مقیَّداً بقیدٍ کان السبب سبباً ناقصاً ، و لا محذور فی انفکاک السبب عن المسبب ...

نعم ، لو کان غیر مقیّد کان الانفکاک غیر معقول ، بحکم عدم انفکاک العلّه التّامه عن المعلول ، لا بحکم عدم انفکاک الإیجاد عن الوجود ... لذا کان الانفکاک غیر معقول فی الوجوب المطلق ، و کذا فی الملکیات المنجَّزه .

هذا حلّ المشکل بناءً علی قول المشهور .

و أمّا حلّه بناءً علی مسلک الاعتبار و الإبراز ، فإنّ الاعتبار أمر نفسانی

۱- ۱) مسالک الأفهام فی شرح شرائع الإسلام ۱۶۰/۲ حجری .

۲- ۲) جامع المقاصد فی شرح القواعد ۵۵/۴ ط مؤسّسه آل البیت « ع » .

۳- ۳) مستند الشیعه ۲۴۳/۱۴ ط مؤسّسه آل البیت « ع » .

۴- ۴) أجود التقریرات ۷۴/۱ .

تکوینی فعلی ، و لا ـ مانع من أن یکون المعبَّر متأخّراً عنه ... و إن من خاصیّه الاعتبار امکان تعلّقه بالأمر المعدوم فعلاً الموجود فی عالم الفرض کما فی الوصیه ، حیث یفرض الآن الملکیه بعد الموت و یحقّقه فی عالم الاعتبار .

هذا تمام الکلام علی هذه المشکله ، و باللّه التوفیق .

دلیل الشیخ علی لزوم رجوع القید إلی المادّه

اشاره

و بعد الفراغ عن البحث حول ما استدلّ به علی امتناع رجوع القید إلی الهیئه ، الدالّ بالالتزام علی رجوعه إلی المادّه ، نتعرّض للدلیل الذی أقامه الشیخ الأعظم رحمه اللّه علی ضروره رجوعه إلی المادّه ، و هو برهان وجدانی ، فقال ما حاصله (۱) :

إن العاقل إذا التفت إلی شیء ، فإمّا یطلب ذلک الشیء أو لا ، و الثانی خارج عن البحث ، و علی الأوّل : فإمّا یطلبه علی جمیع تقادیر وجوده أو یطلبه علی بعض التقادیر ، و الأوّل خارج عن البحث ، و علی الثانی : فالتقدیر إمّا غیر اختیاری ، کمطلوبیّه الصلاه علی تقدیر تحقق الزوال ، و إمّا اختیاری کمطلوبیّه الحج علی تقدیر الاستطاعه ، و فی الاختیاری تاره : یکون القید داخلاً تحت الطلب ، کالطّهاره بالنسبه إلی الصّلاه ، و أخری : لا یکون ، کالاستطاعه بالنسبه إلی الحج .

یقول الشیخ : ففی جمیع صور مطلوبیّه الشیء علی تقدیر حصول أمر اختیاری ، یکون الطلب فعلیّاً و المطلوب غیر فعلی ، فیکون القید دائماً قیداً للمادّه دون الهیئه ، إذ المطلوب معلَّق علی شیء دون الطلب ، سواء قلنا بتبعیّه الأحکام للمصالح و المفاسد کما هو الحق ، أو بعدم التبعیه کما علیه الأشاعره ،

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۴۵ - ۴۶ .

فبناءً علی الأول : عند ما يتوجّه الإنسان إلی الصّلاه المشروطه مصلحتها بالزوال ، فهو بالفعل ذو شوق إلی الصّلاه حتی قبل الزوال ، لكنّ ظرف الصّلاه إنما هو بعده ، و كذا الحجّ علی تقدير الاستطاعه ، فإن الشوق إليه موجود فعلاً و لا قيد له ، إلّا أن الحج يكون بعد الاستطاعه ، و كذا الحال فی الصّلاه و الطهاره .

و الجواب :

هو : إنه لا ريب فی أنّ الإيجاب من الأفعال الاختياريّه ، و المفروض صدوره عن فاعل مختار ، فلا بدّ و أن تكون هناك مصلحه و ملاك لهذا الوجوب كما عليه أهل العدل ، فإنْ كان للتقدير دخل فی الملاك و المصلحه ، كان الوجوب هو المقيَّد و المشروط ، و إنْ لم يكن له دخل ، فالوجوب مطلق غير مشروط ... فالقيد راجع إلی الوجوب لا الواجب .

أمّا علی مسلك الأشعری ، فلا بدَّ من تماميّه الغرض الذی لأجله يصدر الحكم ، فإنّ كان القيد دخيلًا فيه ، فتحقّقه بدونه مستحيل ، و مع عدم تحقّق الغرض يستحيل جعل الوجوب .

خلاصه البحث :

هذا تمام الكلام علی رجوع القيد إلی الهيئه أو المادّه .

و قد تبيَّن أنّ المقتضی إثباتاً لرجوعه إلی الهيئه تام ، و أن ما ذكروه مانعاً عن ذلك فی مقام الثبوت مندفع ... فالحق رجوعه إلی الهيئه .

و لا يخفی ما يترتب علی هذا البحث من الثمره ... فإنّه إن رجع إلی الهيئه ، لم يلزم تحصيل القيد ، بل يكون الوجوب ثابتاً كلّما تحقق القيد ، و أمّا إن رجع إلی المادّه ، فالوجوب مطلق ، و لا بدّ من تحصيل القيد ... .

ص:٣٢١

مقتضى الأصل مع الشك

اشاره

بعد أنْ تعرّضنا للقولين الأوّل و الثانی ، حیث کان الأوّل للشیخ الأعظم ، و القول الثانی لمنتقدی نظریّته من الأعلام ، القائلین برجوع القید إلیٰ الهیئه ، و هو مختار الاستاذ دام بقاه ، تصل النوبه إلیٰ الکلام فی صوره الشک فی رجوعه إلیٰ الهیئه أو المادّه ، فما هو مقتضی الأصل ... و تحقیق ذلک فی مقامین :

۱ - الأصل اللفظی :

لقد ذکروا وجهین لکون الأصل اللّفظی و هو الإطلاق یقتضی رجوع القید إلیٰ المادّه ، و أنّ الهیئه تبقیٰ مطلقه :

الوجه الأول :

و هو یتألّف من صغری : إن إطلاق الهیئه شمولی و إطلاق المادّه بدلی ، و من کبری : إنه إذا دار الأمر بین رفع الید عن أحد الإطلاقین المذکورین ، فإنّ مقتضی القاعده أن یسقط الإطلاق البدلی و یبقی الشمولی (۱) .

أمّا الکبری ، فمسلّمه عند الشیخ و المیرزا ، فهما یقولون بتقدّم الشمولی البدلی تقدَّم العام علیٰ المطلق .

۱- ۱) و قد طرح المحقق الخراسانی هنا مسأله ما إذا دار الأمر بین رفع الید عن العموم أو الاطلاق ، فاختار تبعاً للشیخ الأعظم سقوط الاطلاق ، لکونه لا ینعقد إلّا بمقدماتٍ منها عدم البیان ، و العام بیان ، و معه لا ینعقد الاطلاق ، و الشیخ الاستاذ لا یرتضی ذلک ، و یقول بأنّ أهل العرف لا یرون البیانیّه للعام دائماً بالنسبه إلیٰ المطلق بل یتوقّفون .

و أمّا الصـغرى ، فلأن إطلاق الوجوب شمولى ، من جهه أن لقولنا « صلّ » إطلاقان ، أحدهما : الإطلاق المستفاد من نفس الهيئه ، و الآخر :

إطلاق الصّلاه بالنسبه إلى الطهاره ... و كلّما كان الحكم فيه ثابتاً على التقديرين - تقدير وجود الطّهاره و تقدير عدم وجودها - كان الإطلاق شـمولیّاً ، و أمّا إطلاق المادّه الواجب - فهو بدلى ، لأن المطلوب صـرف وجود الحج - مثلًا - فهو يريد حجّاً ما ... فهو إطلاق بدلى .

و إذا ضممنا الصغرى إلى الكبرى ، حصلت النتيجه المذكوره .

و للمحقق الخراسانى بيان آخر (۱) ، فإنّه قال : إن الإطلاق الشمولى يثبت الحكم لجميع الأفراد فى جميع الحالات ، كما فى « لا تكرم الفـاسق » فـإنه يشـمل زيـداً و عمراً و بكراً ، و يشـمل كلّ واحـدٍ منهم فى حال الانفراد و فى حال الانضـمام إلى الغير ... و هكـذا ... أمّـا الإطلاـق البـدلى ، فـإنه يثبت الحكم لكلّ فردٍ ، لكنْ فى حالهٍ واحـدهٍ ، كما فى « أكرم عالماً » ، فزيـد العالم يجب إكرامه فى حال انفراده عن غيره ، أى منفرداً .

وعليه ، فإنّ الحكم فى المطلق الشمولى يكون أقوى منه فى المطلق البدلى .

إشكال المحقق الخراسانى على الشيخ

قـال رحمه اللّه : لكنّ ملاك التقـدّم ليس هـذه الأقوائيه ، بل إنه الأظهريّه ، و قـد كان تقـدّم العام على المطلق بالأظهريّه ، لكون ظهور العام بالوضع ، فكان أظهر من ظهور المطلق فى الإطلاق ... .

و تلخّص : أن المحقق الخراسانى غير موافق مع الشيخ فى الكبرى .

ص:٣٢٣

۱- ۱) كفايه الأصول : ۱۰۶ .

و أيضاً : فإنّ المحقق الخراسانی قائل بالتفصیل فی مسأله تقدّم العامّ علی المطلق ، لأنه یری أنّ من مقدّمات انعقاد الإطلاق عدم القدر المتیقّن فی مقام التخاطب ، فیقول بأنّ العام قد یکون بیاناً فی مقام التخاطب ، و قد لا یکون .

أقول :

لکنّ کون المبنی و الملاک فی التقدَّم عند التعارض هو : الأقوائیّه فی الظهور هو من الشیخ فی باب التعادل و التراجیح ... فالإشکال غیر وارد علی الشیخ ، نعم ، یرد علیه الإشکال بأن یقال له : بأنّ کلامکم فی الأصل فی مسأله دوران الأمر بین المطلق الشمولی و المطلق البدلی یتناقض مع کلامکم فی باب التعادل و التراجیح ، حیث جعلتم الملاک هو الأقوائیه فی الظهور .

هذا تمام الکلام علی ما ذکره المحقق الخراسانی إشکالاً علی الشیخ .

إشکال السید الخوئی علی الشیخ

(۱)

و أشکل فی (المحاضرات) علی الشّیخ فی ناحیه صغری الاستدلال بما حاصله :

إن الإطلاق الشّمولی موجود فی مثل « أکرم عالماً » أیضاً ، فالکبری تامّه و الصّغری غیر تامه ، لأنّه فی المثال و إنْ کانت الدلاله المطابقیّه مطلوبیه إکرام صرف العالم ، لکنّ الدلاله الالتزامیه فیه هی الترخیص فی التطبیق علی کلّ فرد فرد من الأفراد ، و هذا حال الإطلاق الشمولی ، إذ العقل یری فی مثله تجویز الشارع تطبیق عنوان « العالم » علی هذا و ذاک و ... .

فلو ارید ترجیح « لا تکرم الفاسق » فی مقام الاجتماع ، زال الترخیص

ص:۳۲۴

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۳۳۸/۲ - ۳۳۹ .

المذكور عن « أكرم عالماً » و هذا غير صحيح .

و أجاب الأستاذ

عن هـذا الإشـكال بمنع وجود الـترخيص الشـرعى فى التطـبيق بين الأـفراد فى مثـل « أكرم عالمـاً » ، و بإنكـار الـدلاله الاـلتزاميه المذكوره ، بل إنه إذا تعلّق التكليف بصرف الوجود ، فإنّ العقل يرى عدم المنع فى التطبيق على أىّ فرد شاء ... و عدم المنع عن التطبيق شىء ، و الدلاله الالتزاميّه على الترخيص فى التطبيق شىء آخر ... فالدلاله عقليّه ، و حدّ دلاله العقل هو ما ذكرناه .

فجواب (المحاضرات) عن استدلال الشيخ غير تام .

و الصحيح ما أجاب به المحقق الخراسانى ، من كون الملاک فى التقدّم هو الأظهريّه .

استدلال الميرزا على تقدّم الإطلاق الشمولى بوجوه

و الميرزا - رحمه اللّه - وافق الشيخ فى تقديم الإطلاق الشمولى ، و استدلّ له بوجوه (۱) :

أحدها :

إن الإطلاق - سواء فى الشمولى أو البدلى - يتوقّف على مقدّمات الحكمه ، لكنّه فى البدلى يتوقّف على مقدّمهٍ زائده ليست فى الشـمولى ، و هى : إحراز المسـاواه بين أفراد الطـبيعه فى الوفـاء بغرض المولى من الأـمر ، بلاـ تفـاوت بينهـا أصـلًا ، و مع وجود الإطلاـق الشـمولى على خلافه ، و الـذى مفاده ثبوت الحكم لجميع أفراد الطّبيعه على السواء ، و إنْ اختلف الملاک فيها شـدّهً و ضعفاً - حيث أن النهى عن مرتكب الكبيره من الفسّاق أشـدّ منه عن مرتكب الصـغيره ... - لا يمكن إحراز الاسـتواء ، فلا ينعقد الإطلاق

۱- ۱) أجود التقريرات ۲۳۶/۱ - ۲۴۰ .

البـدلی ، لصـلاحیّه الإطلاق الشـمولی لأنْ یکون بیاناً للتعیین فی بعض الأفراد دون البعض الآخر ، لأشدیّه الملاک فیه ، کما فی المثال المتقدّم .

و الحاصل : إنه لا بـدَّ فی الإطلاق البدلی من إحراز التساوی بین جمیع المصادیق حتی یمکن الامتثال بأیٍّ منها علی سبیل البدلیّه ، و إلّا لزم الامتثال بالفرد الذی یتیقّن باستیفاء الملاک به ، و مع وجود الإطلاق الشمولی فی المقابل فلا یمکن الإحراز ، لأنه فی الفرد الـذی یجتمع فیه الإطلاقان - و هو العالم الفاسق - لا یتحقق احرازٍ مساواته للعالم غیر الفاسق ... فیترجّح الإطلاق الشـمولی علی البدلی ، لکونه مانعاً عن انعقاد مقدّمات الحکمه فیه .

إشکال الاستاذ

و أورد علیه الاسـتاذ : بـأنّه فی کـلّ مطلق أو عـام ، لاـ بـدَّ من إحراز وفـاء المتعلّق بتمـام ملاـک الحکم ، و إنْ کانت الأفراد غیر متساویه ، و مع عدم الإحراز و الشک فی حصول الامتثال ، فلا بدَّ من الإتیان بالقدر المتیقَّن ، و الحاصل : إنه لا ریب فی ضروره إحراز وفاء إکرام هـذا الفرد المعیّن بغرض المولی من إیجاب إکرام العالم ، و کـذا إحراز أنّه بترک إکرام ذلک الفرد قد تحقّق غرض المولی من نهیه عن إکرام الفاسق ... فإحراز الوفاء بالغرض لازم ، سواء فی الإطلاق الشمولی و الإطلاق البدلی .

لکنَّ الإطلاـق فی کـلّ خطـابٍ مطلقٍ یکون محرزاً للملاـک ، إذ الحکم دائمـاً معلول للملاـک ، و إطلاـقه أیضـاً معلول لإطلاق الملاک ، و حینئذٍ ، فإن الإطلاق فی « أکرم عالماً » یعمّ الفاسق و العادل علی حدّ سواء ، فالمقتضی لشموله للفاسق تام .

وعلیه ، فتقع المعارضه بینه و بین دلیل النهی عن إکرام الفاسق ، و لا

مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر ، فيسقط الأصل اللفظى الذى ادّعاه الميرزا لتقدّم الشمولى علىٰ البدلى .

الثانى :

إنه لو دار الأمر بين امتثال أحد التكليفين و امتثال كليهما ، تقدَّم الثانى . و فيما نحن فيه : إنْ أكرمنا العالم العادل دون الفاسق ، فقد حصل الامتثال لقوله « أكرم عالماً » و قوله « لا تكرم فاسقاً » بخلاف ما لو أكرمنا عالماً فاسقاً - عملاً بإطلاق أكرم عالماً - فإنه لم يمتثل التكليف ب « لا تكرم فاسقاً » المنطبق علىٰ هذا العالم الذى أكرمناه بإطلاقه الشمولى ... إذنْ ، يترجّح الإطلاق الشمولى علىٰ البدلى .

الثالث :

إنّ الملاك فى الإطلاق البدلى ملاك تخييرى ، و الملاك فى الشمولى تعيينى ، و من المعلوم أن الملاك التخييرى لا يزاحم التعيينى ، بل التعيينى هو المقدَّم .

أجاب الاستاذ

عن الوجهين : بأنه قد وقع الخلط بين التزاحم و التعارض ، ففى فرض وجود الحكمين و دوران الأمر بين امتثالهما معاً أو أحدهما ، فلا ريب فى تقدّم امتثالهما كليهما ، إلّا أن الكلام فى أصل وجود الحكمين ، و أنّه هل يوجد الحكم ب « لا تكرم الفاسق » مع وجود إطلاق « أكرم عالماً » ؟

إنه لا يخفى اقتضاء البدليّه فى « أكرم عالماً » لأنْ يكون العالم الفاسق مصداقاً له ، لكن « لا تكرم الفاسق » بمقتضى شموليّته يدلّ علىٰ حرمه إكرامه ، فالمورد صغرى التعارض لا التزاحم ، و المرجع هنا هو المرجّح فى باب التعارض و هو الأظهريّه ، و أظهريّه الإطلاق الشمولى من البدلى أوّل الكلام .

قال الأستاذ :

و مع التنزّل عمّا فی هذه الوجوه ، و التسلیم باقتضائها تقدّم الإطلاق الشمولی ، فإنّ تقدّمه إنما یکون فیما لو کان التعارض بین الإطلاقین الشمولی و البدلی تعارضاً بالذات ، بأنْ یکون الدلیلان متنافیین ، کما فی « لا تکرم الفاسق » و « أکرم عالماً » حین یقع التعارض بینهما فی العالم الفاسق ، أمّا لو کان التعارض بالعرض - کما لو کان هناک علم إجمالی بسقوط أحدهما فی مورد الاجتماع ، مثلاً : لو ورد دلیل فی وجوب صلاه الجمعه ، و دلیل آخر فی وجوب صلاه الظهر یوم الجمعه ، فإنّ الدلیل القائم علی عدم وجوب الصّلاتین فی ظهر یوم الجمعه ، یفید العلم الإجمالی بسقوط أحد الدلیلین - فلا تجری القاعده المذکوره ، و هی الرجوع إلی الأظهریّه .

و مورد البحث هنا من هذا القبیل ، لأنه لا تنافی بالذات بین إطلاق المادّه و إطلاق الهیئه ، فی مثل « صلّ » ، لکنّ العلم الإجمالی بتقیّد أحد الإطلاقین یمنع من الأخذ بهما أو بأحدهما ، بل الإطلاقان کلاهما ساقطان .

و الحاصل : إنه علی فرض تمامیّه الکبری ، فإنّها إنما تجری فی حال کون التعارض بالذات ، أمّا مع التعارض بالعرض فلا تجری ، فالإشکال حینئذٍ یعود إلی الصغری ، فلو تمّت الوجوه المذکوره لإثبات أقوائیه الإطلاق الشمولی من البدلی ، بأنْ یکون « لا تکرم الفاسق » أقوی من « أکرم عالماً » ، فلا محصّل لذلک فیما نحن فیه ، بل إنّه مع العلم الإجمالی لا یتقدّم الأقوی حتی لو کان هو الحاکم ، فإنّ الحاکم أقوی من المحکوم بحیث لا یصلح المحکوم للمعارضه معه ، و مع ذلک ، فمقتضی العلم الإجمالی بسقوط أحد الدلیلین فی مورد الاجتماع هو سقوط کلیهما .

فتلخّص : أنه مع العلم الإجمالی بتقیّد الوجوب أو الواجب ، یخرج المورد عن قاعده تعارض الإطلاق الشمولی و الإطلاق البدلی ، و تقدّم الأظهر منهما علی الآخر .

هذا تمام الکلام علی الوجوه التی أقامها المیرزا ، لتشیید الوجه الأوّل من وجهی اقتضاء الأصل اللّفظی رجوع القید إلی المادّه .

الوجه الثانی :

(۱)

و هو مبنی علی قاعده أنه لو دار الأمر بین سقوط إطلاقین أو سقوط أحدهما و بقاء الآخر ، لزم الاقتصار علی الأقل ... و تقریب ذلک :

إنه لو قیّدت المادّه – أی الصّلاه – فإنّ تقییدها لا یستلزم التقیید و التضییق فی الهیئه – و هو الوجوب – ، فلو قیّدت الصّلاه بالطهاره بقی وجوبها علی إطلاقه ، فهی واجبه سواء وجدت الطهاره أو لم توجد . أمّا لو قیّدت الهیئه ، کأنْ قیّد وجوب الصّلاه بالزوال ، حصل التقیید و التضییق فی المادّه و هی الصّلاه ، و لا یبقی محلّ للإطلاق فیها کما عبّر الشیخ الأعظم قدّس سرّه ... فظهر أنّ تقیید المادّه لا یستلزم تقیید الهیئه ، بخلاف العکس ، و إذا دار الأمر بین الأمرین رجع القید إلی المادّه دون الهیئه ، للقاعده المذکوره .

تفصیل المحقق الخراسانی

و قد فصّل المحقق الخراسانی فی هذه القاعده ، بین ما إذا کان المقیّد منفصلاً عن المطلق أو متّصلاً به ، فإن کان منفصلاً انعقد الإطلاق و تمّ الظهور ، فلو کان فی أحد الطرفین إطلاقان و فی الآخر إطلاق واحد ، و دار أمر المقیّد بین إسقاط الواحد أو الاثنین ، فمقتضی القاعده هو الاکتفاء بالأقل و الاقتصار

۱– ۱) نهایه الدرایه ۹۹/۲ . و الأصل فیه هدایه المسترشدین : ۱۹۶ ، و نقّحه الشیخ الأعظم .

بقدر الضروره فی إسقاط الحجه ، و أمّا إذا کان القید متّصلاً ، و دار الأمر بین أن یمنع عن انعقاد الإطلاق فی طرفٍ أو طرفین ، فلا دلیل علی تقدّم الأقلّ ، لأنه مع کونه متّصلاً لم یتم الظهور و لم یتحقق الحجّه ، لیکون رفع الید عن أصاله الظهور فی الأقل مقدّماً علیه فی الأکثر .

تقریب الوجه ببیان المحقق الایروانی

قال رحمه اللّه - معلّقاً علی قول الکفایه : إنّ تقیید الهیئه یوجب بطلان محلّ الإطلاق فی المادّه و یرتفع به مورده ، بخلاف العکس ، و کلّما دار الأمر بین تقییدین کذلک ، کان التقیید الذی لا یوجب بطلان الآخر أولی - : « یمکن تقریر هذا الوجه بنحو أحسن و أبعد عن الإشکال ، و هو : إنه لا مجال لمقدّمات الحکمه فی جانب المادّه ، لتمامیّه البیان بالنسبه إلیها ، و ذلک : إمّا لتوجّه القید إلیها ابتداءً ، أو لتوجّهه إلی الهیئه الموجب ذلک لتقیّد المادّه أیضاً بالتبع ، و علی کلّ حالٍ ، لا یبقی مجال للإطلاق فی جانبها ، فتبقی المقدّمات فی جانب الهیئه سلیمهً عن المعارض ، و بذلک ینعقد لها الإطلاق » (۱) .

تحقیق المحاضرات و الشیخ الاستاذ

و ذهب المحقّق الخوئی (۲) - و وافقه الشیخ الاستاذ - إلی أنّ ما نحن فیه لیس من قبیل دوران الأمر بین الأقل و الأکثر ، لیکون مورداً لانطباق القاعده المذکوره ، بل إنه من قبیل دوران الأمر بین المتباینین ، و النسبه بین تقیید المادّه و تقیید الهیئه هی العموم من وجه ، فقال ما ملخّصه :

إنّ القید إن کان قیداً للهیئه واقعاً ، فمردّه إلی أخذه مفروض الوجود فی

۱- ۱) نهایه النهایه ۱۵۲/۱ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۳۴۳/۲ .

مقام الجعل و الاعتبار ، من دون فرقٍ فی ذلک بین کون القیـد اختیاریاً أو غیر اختیاری . و إن کان قیداً للمادّه واقعاً ، فمردّه إلیٰ اعتبار تقیّـد المادّه به فی مقام الجعل و الإنشاء ، من دون فرقٍ فی ذلک أیضاً بین کون القید اختیاریّاً أو غیر اختیاری ، غایه الأمر : إنه إن کان غیر اختیاری فلا بـدَّ من أخـذه مفروض الوجود ، و ذلک لما تقـدَّم من أن کون القید غیر اختیاری لا یستلزم کون الفعـل المقیَّد به أیضاً کـذلک ، ضـروره أنّ القـدره علیه لا تتوقّف علیٰ القـدره علیٰ قیـده ، فإنَّ الصّـلاه المتقیّـده بالزوال مثلاً مقدوره ، مع أن قیدها و هو الزوال خارج عن القدره .

فالنتیجه : إن تقیید کلٍّ من المادّه و الهیئه یشتمل علیٰ خصوصیّه مباینه لما اشتمل علیه الآخر من الخصوصیّه ، لأنّ تقیید الهیئه مستلزم لأخـذ القیـد مفروض الوجود ، و تقییـد المادّه مستلزم لکون التقیّـد به مطلوباً للمولی ، و علی هذا ، فلیس فی البین قدر متیقّن یؤخذ به و یدفع الزائد علیه بالإطلاق .

و من هنـا یظهر : إن النسـبه بین تقییـد المـادّه و تقییـد الهیئه هی العموم من وجه ، فیمکن أن یکون شـیء قیـداً لمفاد الهیئه دون المادّه ، کالاستطاعه بالنسبه إلیٰ وجوب الحج ، و لذا لو استطاع المکلّف و وجب الحج علیه ثمّ زالت الاستطاعه عن اختیار منه ، بقی الحج علیٰ وجوبه ، وعلیه الحج و لو متسکعاً ، أمّا لو کانت الاستطاعه قیداً للحج فزالت لما صحَّ حجه متسکّعاً ، لفرض زوال القید . و یمکن أنْ یکون شیء قیداً لمفاد المادّه دون الهیئه ، کتقیّد الصّلاه بالطّهاره و الاستقبال و غیر ذلک . و یمکن أن یکون شیء قیداً لکلتیهما کالزّوال مثلاً بالنسبه إلیٰ صلاه الظّهر ، فإنه قید للواجب و الوجوب معاً .

و علی هذا ، فإن کان القید – المردّد أمره بین الرجوع إلیٰ المادّه أو الهیئه

- متّصلاً ، فهو مانع عن انعقاد الظّهور من أصله ، و إن كان منفصلاً ، فالظهور منعقد فی الطّرفین ، إلّا أن العلم الإجمالی برجوعه إلیٰ أحدهما یوجب سقوط کلیهما عن الاعتبار ، لأنّ المکلَّف إن علم بأنّ المولی قد أراد منه - بدلیلٍ منفصل - احدی الحصّتین فقط ، لم یمکنه التمسّک بالإطلاق ، لدفع کون الوجوب حصّهً خاصّهً ، أو لدفع کون الواجب حصّه خاصّه .

و تلخّص : عدم تمامیّه أصل الوجه - کما عن الشیخ و من تبعه - و لا التفصیل فیه بین القید المتّصل و القید المنفصل ، کما ذهب إلیه فی (الکفایه) .

وعلیه ، فالصحیح أنْ لا أصل لفظی فی المقام .

و المرجع هو :

۲ - الأصل العملی :

و لا ریب أنه هو البراءه ، لأنّ احتمال رجوع القید إلیٰ الوجوب ، یوجب الشک فی أصل الوجوب ، و مع الشک فی أصل التکلیف ، فالأصل هو البراءه بلا کلام .

قول المیرزا برجوع القید إلیٰ المادّه المنتسبه

اشاره

ثم إن المیرزا نفی أن یکون القید راجعاً إلیٰ الماده أو الهیئه ، و ذهب (۱)إلیٰ أنّه یرجع إلیٰ الماده المنتسبه إلیٰ الهیئه ، و أکّد (۲) علیٰ أنّ هذا هو مراد الشیخ فی هذا المقام ، و هذا هو القول الثالث فی المسأله .

و توضیح مراده من المادّه المنتسبه إلیٰ الهیئه هو : أنّ المادّه معنیً أفرادی - فی مقابل الترکیبی - و المفرد لا یصلح للتعلیق و التقیید ، بل الذی یصلح

۱- ۱) أجود التقریرات ۲۴۰/۱ - ۲۴۱ .

۲- ۲) أجود التقریرات ۱۹۴/۱ .

لـذلك هو مفـاد الجمله ، فلمّـا نقول : إذا زالت الشـمس فصـلِّ ، أو نقول : إذا زالت الشـمس فالصّـلاه واجبه ، ليس المعلَّق على الزّوال هو « الصّـلاه » ، و إنما مفاد الجمله الإنشائيه أعنى : « فصلّ » أو الخبريه و هى : « فالصّلاه واجبه » هو الذى يمكن تعليقه و إنـاطته ، فالقيـد - و هـو الزوال - يرجع إلى المـادّه - و هى الصّـلاه - لكنْ بانتسابهـا و إضافتهـا إلى الهيئه - و هـو الوجوب - ، فالصّـلاه الواجبه هى المشـروطه و المنوطه بالزوال ... لا « الصّلاه » وحدها ، و لا « الوجوب » وحده ... أمّا « الصّلاه » فلأنّها معنى أفرادى كما ذكر ، و أمّا « الوجوب » فلأنه معنىً حرفى ، كما تقدّم سابقاً .

هذا توضيح مرامه و إنْ اختلفت كلمات المقرّر لبحثه .

إشكال المحقق الأصفهانى

و لا يرد على الميرزا ما أشكل به المحقّق الأصفهانى (۱) من أنّ المحذور الموجب لاتّخاذ هذا المبنى هو عدم امكان تقييد مفاد الهيئه ، لأنه معنى حرفى ، و هو معنى آلى ، و لا يقبل التقييد إلّا المعنى الاسـتقلالى ، لكنّ هذا المحذور لا مجال له ، لأنّ المعنى الحرفى ليس بحيث لا يلحظ ، بل يلحظ لكنْ باللّحاظ الآلى ، و هذا القدر من اللّحاظ يصحّح التقييد .

وجه عـدم الورود هو : أنه غفله عن مسـلك الميرزا فى المعنى الحرفى ، فإنّه يقول بأنّ المعنى الحرفى غير قابل للّحاظ أصـلًا ، و أنّ حكمه حكم القطع الطريقى من هـذه الجهه ، فكمـا أن القطع الطريقى غير ملحوظٍ للقـاطع أصـلًا ، و إنمـا يلحـظ المقطوع به فقط ، كذلك المعنى الحرفى .

فكان إشكال المحقق الأصفهانى غير واردٍ ، لأنه مبنائى .

۱- ۱) نهايه الدرايه ۱۰۸/۲ .

کلام السید الخوئی

و أورد علیه السیّد الخوئی (۱) :

أولاًـ : بأن ما ذکره لیس فی الحقیقه إلّا رجوع القید إلی الهیئه ، و إنما الاختلاف فی اللّفظ ، إذ لا فرق بین مفاد الهیئه و هو الوجوب ، و اتّصاف المادّه و إضافتها إلی الوجوب .

و ثانیاً : بأنه کما لا یمکن تقیید مفاد الهیئه ، کذلک لا یمکن تقیید المادّه المضافه إلی الوجوب .

فقال الأستاذ :

بأنْ ما ذکره من کونه تغییراً فی اللّفظ فقط ، عجیب جدّاً ، لأنّ من تأمّل فی کلام المیرزا و دقّق النّظر ، علم أنّ المیرزا یری أنّ إضافه المادّه إلی الوجوب معنیً اسمی ، و لذا أمکن تقییده ، بخلاف مفاد الهیئه ، فإنه معنیً حرفی ، فکیف یکون المادّه المنتسبه متّحداً فی الحقیقه مع مفاد الهیئه ؟

ثم إنه جاء فی تقریر بحثه فی الدوره الثانیه التعبیر ب « نتیجه الجمله » بدلاً عن « مفاد الجمله » ، و من الواضح أنه لیس تغییراً فی التعبیر فقط ، لکون « نتیجه الجمله » غیر « الجمله » .

و أیضاً ، فإن المیرزا یقول بأنّه إنْ ارید تقیید المادّه قبل ورود نسبه الوجوب علیها ، فهی لا تصلح لذلک ، لأنها معنیً أفرادی کما تقدّم ، و إنْ ارید تقییدها فی رتبه ورود النسبه علیها ، فهی مفهوم أفرادی و لا تقبل التقیید ، و تبقی الصّوره الثالثه بأنْ یرد القید علی الماده بعد انتسابها إلی الوجوب - و هذه البعدیه رتبیّه لا زمانیه ، و إلّا لزم النسخ - فتکون الصّلاه مقیَّده بالزوال فی

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۳۴۵/۲ .

مرتبه بعد وقوع النسبه ، و حينئذٍ ، تكون المادّه فرعاً لو ورد النّسبه ، و فى هذه الحاله يكون معنىً اسميّاً ... و مع هذه الخصوصيّات كيف يقال بأنّ ما ذكره الميرزا تغيير فى التعبير فقط ؟

و هذه نصوص عباراته (۱) :

« فالمعلّق فى الحقيقه هى المادّه بعد الانتساب ، لا بمعنى البعديّه الزمانيّه حتى يكون ملازماً للنسخ ، بل بمعنى البعديّه الرتبيّه » : أى ليكون معنىً اسمياً ، أمّا فى الرتبه القبليه فالمعنى حرفى .

يقول : « فإنّ اتّصاف المادّه بالوجوب فرع وقوع النسبه الطّلبيه عليها » .

و هل يمكن إنكار الفرق بين الفرع و الأصل ؟

و على الجمله ، فما زعم من أن الاختلاف فى اللفظ فقط ، فى غير محلّه ، فالإشكالان مندفعان . و كذا يندفع الإشكال : بأنّ المادّه المنتسبه ليس بشىء ثالث ، فإمّا المادّه و إمّا مفاد الهيئه ، فهى ترجع إلى أحدهما .

و ذلك ، لأنّ الميرزا ذكر أنّ اتصاف الإكرام بالوجوب فرع على النسبه و يتحقق بعدها ، و من الواضح أن الفرع غير الأصل .

و الإشكال الآخر : بأنّ المادّه المنتسبه إنما انتسبت إلى معنىً آلى - و هو مفاد الهيئه - فإذن ، يكون لها حكم المعنى الآلى ، فلا يمكن تقييدها .

و فيه : هذا أول الكلام . ثمّ إنه قد تقدم أنّ الميرزا يقول بأن القيد يرجع إلى المادّه المتّصفه بالوجوب ، و هذا معنى اسمى لا آلى .

ما يرد على الميرزا

ثم قال الاستاذ دام بقاه : بأنه يمكن الإيراد على الميرزا بوجوه :

ص:۳۳۵

۱- ۱) فوائد الأصول ۱۸۰/۱ ط الأُولى .

الأول : إنّ جعل مرجع القيـد عنوان « الإكرام الواجب » أو « وجوب الإكرام » موقوف علىٰ وجود هذه الجمله فى لفظ الكلام ، و هى غير موجوده ، و كونها مستنبطةً لا يكفى لصحّه التقييد .

الثانى : إنه إذا كان المقيّد نتيجه الجمله ، فإنّ نتيجه الجمله لم تأتِ فى جواب الشرط بعد الفاء ، ففى : إذا زالت الشمس فصلّ ، نرى أن المشروط المعلَّق هو « صلّ » و هو جمله ، و كذا فى : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، إذ المعلّق هو « النهار موجود » لا « وجود النهار » الذى هو مركّب ناقص .

الثـالث : إن هـذا الـذى بنىٰ عليه الميرزا هنـا ينـافى مبنـاه فى « الوجوب » ، لأنه يـذهب إلىٰ أن دلاله الأمر علىٰ الوجوب إنما هى بحكم العقل ، و ليست بـدلاله لفظيه أو شـرعيه ، و لازم كلامه هنا أن يكون الشارع قـد علّق حكمه علىٰ الـدرك العقلى ، أو أن العقل يعلّق حكمه علىٰ أمرٍ ، و هذا غير معقول .

أقول :

قد يقال فى الجواب عن الإشكال الأوّل : بأنّ حكم المشروط الذى يرجع إليه القيد حكم المرجع للضمير ، و حكم الخبر للمبتدإ ، فكما يمكن أن يكون مرجع الضـمير أو الخبر لفظاً مأوّلاً غير مـذكور فى الكلام ، كالمصدر المؤوّل من أنْ و الفعل المضارع ، كما فى قوله تعالىٰ «اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى » (1)و نحوه ... كذلك يمكن أن يكون المشروط للشرط مؤوّلاً غير مذكور لفظاً .

و عن الثانى : بأنّه تعبيرٌ وقع فى بعض التقريرات من بعض التلامذه .

و العمده هو الإشكال الثالث . لكنّه اشكال مبنائى ، و للميرزا أن يقول أنا

١- ١) سوره المائده : ٨ .

فی کلّ یومٍ رجل !

و علی الجمله ، فلا بدّ من التحقیق الأکثر حول نظریّه المادّه المنتسبه .

تتمّه ذکر المحقق الخراسانی

اشاره

(۱)

أنه بناءً علیٰ وجوب المقدّمه بحکم العقل بالملازمه : لا فرق بین الواجب المطلق و الواجب المشروط ، و أنّ مقدّمه کلا الواجبین تجب بالملازمه ، إلّا أنّ مقدّمه الواجب المطلق تکون واجبهً بالوجوب الغیری المطلق ، و مقدّمه الواجب المشروط بالوجوب الغیری المشروط ... وعلیه ، فالمقدّمه الوجودیّه للواجب المشروط واجبه ، بخلاف المقدّمه الوجوبیّه ، أی المقدّمه التی کانت شرط الوجوب ، فهذه لا یتعلّق بها الوجوب ، لا علیٰ مبنی الشیخ و لا علیٰ المبنیٰ المقابل له .

أمّا علیٰ المبنیٰ المقابل - و هو رجوع القید فی الواجب المشروط إلیٰ الهیئه - فلأنَّ ما یکون شرطاً للوجوب لا یعقل اتّصافه بالوجوب الغیری ، لأنه ما لم یتحقّق هذا الشرط فلا وجوب لذی المقدّمه ، لأنّ وجوبه موقوف علیٰ الشرط ، و المفروض عدم تحقّقه ، و إذا لم یتحقق الوجوب النفسی لذی المقدمه ، کیف یتحقق الوجوب الغیری للمقدّمه ؟

و فی ظرف تحقّق الوجوب لذی المقدّمه ، یکون الشرط متحقّقاً و الوجوب الغیری له ثابتاً ، فجعل الوجوب له - حتی یکون داعیاً لتحصیله - تحصیل للحاصل .

و أمّا علیٰ مبنی الشیخ - و هو رجوع القید إلیٰ المادّه - فالصّحیح أن یقال فی وجه عدم اتّصاف المقدّمه بالوجوب : إن قید الواجب ، تارهً : یکون قیداً

۱- ۱) کفایه الأصول : ۹۹ .

له ، بحيث تحقق القيديّه بالوجوب الغيرى الناشئ من وجوب ذى المقدّمه ، كالطّهاره بالنسبه إلىٰ الصّلاه ، و فى هذا القسم ، يدخل التقييد تحت الطلب ، و يجب تحصيل الطّهاره للصّلاه . و أخرىٰ : يكون قيداً للواجب لكن بحيث لو حصل ، و فى هذا القسم ، لا يدخل القيد تحت الطلب ، كالاستطاعه بالنسبه إلىٰ الحج .

ففى مثل الاستطاعه ، لا فرق بين المسلكين ، أمّا علىٰ المسلك المقابل فللبرهان المذكور ، و أمّا علىٰ مسلك الشيخ ، فإنّها جعلت شرطاً للواجب بالكيفيّه المذكوره ، أى بحيث لو حصلت لا بداعويّه إيجاب المولى ... فليست واجباً غيريّاً .

و تحصّل : إنّ مثل هذه القيود لا يتعلّق بها الوجوب .

ثم إنّ صاحب (الكفايه) ذكر أنّ قسماً من المقدّمات الوجوديّه للواجب المشروط يجب تحصيله ، و هذا القسم هو العلم بالحكم ، فإنّ تحصيله لازم بحكم العقل بمنجزيّه احتمال الحكم الشرعى ، كما هو الحال فى الشّبهات الحكميّه قبل الفحص ، فتحصيل العلم بالحكم واجب و إنْ لم يتحقق بعدُ شرط الوجوب .

و أشكل عليه الاستاذ :

بأنّ هذا الحكم العقلى إنما هو بلحاظ حفظ الواقع المحتمل ، و الخروج عن عهده الواقع يتحقّق بالاحتياط ، و لا يلزم تحصيل العلم .

(قال) : و الحق فى المقام : تقسيم العلم إلىٰ ما ينجرّ تركه إلىٰ تفويت القدره علىٰ الامتثال و الطّاعه ، و إلى ما لا ينجر ، أمّا فى القسم الأوّل ، فلا بدّ من العلم اجتهاداً أو تقليداً ، كأحكام الحجّ و الصّلاه و نحوهما ، فمن لم يتعلَّم

أحكـام الصّلاه قبـل الوقت لا يتمكّن من تعلّمهـا و لا من الاحتياط بعـد دخوله ، فترك التعلّم يوجب مخالفه الواقع يقيناً ، لا أنه يوجب عدم إحرازه ... و حينئذٍ يجب التعلّم دفعاً للضرر ... .

و هنا بحوثٌ أخرى موضعها مباحث القطع و مباحث شرائط جريان الاصول .

ص:۳۳۹

انقسام الواجب إلى : المعلّق و المنجَّز

اشاره

ص:۳۴۱

تمهید :

قسَّم صاحب (الفصول) (۱) الواجب إلیٰ المعلَّق و المنجَّز ، بعد تقسیمه إلیٰ المطلق و المشروط ، و ذکر أنه تارةً : یکون الواجب و الوجوب غیر معلَّقین علیٰ شیء غیر حاصل ، و أخریٰ : یکون الوجوب غیر معلّق ، و الواجب معلقاً علیٰ أمر غیر حاصل ، فسمّی الواجب فی الأوّل بالمنجَّز و فی الثانی بالمعلَّق ، و الوجوب مطلق فی کلیهما .

و التقسیم إلیٰ المعلّق و المنجّز من انقسامات الواجب ، کما أن التقسیم إلیٰ المطلق و المشروط من انقسامات الوجوب ، و توصیف الواجب بالمطلق و المشروط إنما هو من باب الوصف بحال المتعلَّق ، فهما یرجعان فی الواقع إلیٰ الوجوب .

و علی الجمله ، الواجب إنْ کان مقیّداً بأمرٍ متأخّر فمعلّق و إلّا فمنجَّز ، فالحجّ - مثلًا - واجب مقیّد بأمرٍ متأخّر ، و هو وقوعه فی یوم عرفه ، و هو قید غیر مقدور للمکلَّف ، و قد جعل القید فی (الفصول) أمراً متأخّراً غیر مقدور ، لکنّه فی نهایه البحث جعله أعم من المقدور و غیر المقدور .

و أشکل الشیخ (۲) علیٰ صاحب (الفصول) هذا التقسیم ، لأنّ « المعلّق » لیس إلّا« المشروط » فکان یکفی التقسیم إلیٰ المطلق و المشروط ، و السبب

ص:۳۴۳

۱- ۱) الفصول : ۷۹ .

۲- ۲) مطارح الأنظار : ۵۱ - ۵۲ .

فی ذلک هو : إنَّ القیود کلَّها ترجع عند الشیخ إلیٰ الواجب ، فکان الواجب إمّا مقیّداً بشیء و إمّا غیر مقیَّد .

و اعترضه فی (الکفایه) (۱) بأنّ هذا الإشکال غیر متوجّه إلیٰ (الفصول) ، بل یتوجّه علیٰ المشهور القائلین برجوع القیود إلیٰ الهیئات ، و أمّا تقسیم (الفصول) فالشیخ موافق علیه ، لأنّ القیود ترجع عنده إلیٰ المواد ، فینقسم الواجب إلیٰ المنجز و المعلَّق کما فی (الفصول) و إنْ اختلفا فی التسمیه ، فذاک یسمّی بالمنجّز و المعلّق ، و الشیخ یسمّی بالمطلق و المشروط .

ثم أورد فی (الکفایه) علیٰ (الفصول) بعدم ترتّب الفائده علیٰ هذا التقسیم - و إنْ کان صحیحاً - و کلّ تقسیم لا بدّ و أنْ یکون ذا ثمره ، و إلّا فالتقسیمات بحسب الخصوصیّات کثیره ، و ذلک ، لأن المقصود هو الحکم بوجوب المقدّمه ، کمقدّمات الحج قبل یوم عرفه ، و الحال أنّ خصوصیّه کون الواجب حالیّاً أو استقبالیاً ، لا یوجب تقسیم الواجب إلیٰ القسمین المذکورین ، لأنّ الأثر المقصود - و هو وجوب المقدّمه - أثر إطلاق الوجوب و حالیّته ، لا استقبالیه الواجب التی هی خاصیّه الواجب المعلّق .

و الحاصل : إنه إنْ کان الوجوب مطلقاً و فعلیّاً ، کانت المقدّمه واجبهً ، و أمّا استقبالیّه الواجب ، فلا دخل لها فی وجوب تحصیل المقدمه .

و قد دافع المحقّق الأصفهانی - و تبعه فی (المحاضرات) (۲) - بأنّ تقسیم (الفصول) إنما هو للتفصّی عن الإشکال الذی أورد علیٰ وجوب تحصیل المقدمات قبل زمان الواجب ، کمقدّمات الحج ، إذْ الحکم بوجوبها کذلک

۱- ۱) کفایه الأصول : ۱۰۱ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۷۲/۲ ، محاضرات فی أصول الفقه ۳۴۸/۲ .

ليس من آثار إطلاق الوجوب و فعليّته ، فيحتاج إلىٰ تقسيم الواجب إلىٰ المعلّق و المنجز . و لعلّ هذا مراد (الكفايه) من « فافهم » ، و إنْ احتمل أنْ يكون إشارةً إلىٰ أنّ هـذا التقسيم له أثر آخر - لا يترتَّب علىٰ تقسيم الواجب إلىٰ المطلق و المشروط - إذْ ما عُلّق عليه الواجب فى الواجب المعلَّق ، يمكن أن يكون من غير المقدور للمكلّف ، بأنْ يكون وجوب الحج فعليّاً ، و الواجب - و هو الحج معلّقاً علىٰ يوم عرفه ، الخارج عن قدره المكلَّف .

و تلخّص : إن تقسيم (الفصول) له فائده ، و عمدتها هو الحكم بوجوب تحصيل المقدّمات قبل مجىء زمان الواجب .

ثم أورد عليه فى (المحاضرات) :

بأنّ الواجب المعلَّق ليس قسماً من الواجب المطلق فى مقابل المشروط ، بل هو قسم منه ، لأنَّ وجوب الحج فى أوّل الأشهر الحرم بالنسبه إلىٰ يوم عرفه ليس بمهملٍ ، لأن الاهمال محال ، فهو إمّا مطلق أو مقيَّد به ، قال : لا شبهه فى أن ذات الفعل - و هو الحج - مقدور للمكلَّف ، فلا مانع من تعلّق التكليف به ، و كذا إيقاعه فى يوم عرفه ، و أمّا نفس وجود الزمان - يوم عرفه - فهو غير مقدور له ، فلا يمكن وقوعه تحت التكليف ، و بما أنّ التكليف لم يتعلَّق بذات الفعل علىٰ الإطلاق ، و إنما تعلَّق بإيقاعه فى الزمان الخاص ، فعلم أن لذلك الزمان دخلاً فى ملاك الحكم ، فيكون مشروطاً به ، إلّا أنه علىٰ نحو الشرط المتأخّر ... فظهر أنّ هذا قسم من الواجب المشروط بالشّرط المتأخّر ، لا من الواجب المطلق ... .

و قد ردّ عليه الاستاذ فى كلتا الدورتين بما حاصله :

إن قيد الوجوب يفترق عن قيد الواجب ، لأنه فى الأوّل دخيلٌ فى أصل

ملاک الحکم ، کالزّوال بالنسبه إلیٰ صلاه الظهر ، إذ لا ملاک و مصلحه لها قبله ، و فی الثانی دخیل فی فعلیّه المصلحه ، کالطّهاره بالنسبه إلیٰ الصّلاه ، و علی هذا ، فإنّ مرتبه قید الواجب تکون متأخرهً عن مرتبه قید الوجوب ... و کلّ هذا ثابت عند السیّد الخوئی أیضاً ، و حینئذٍ یقال له : کیف یکون الشرط المتأخّر قیداً للواجب ، و مع ذلک یکون دخیلاً فی ملاک الحکم ، فیکون الشیء الواحد موجوداً فی مرتبتین ؟

الشروع فی أصل البحث

إنه إنْ أمکن الواجب المعلَّق لزم تحصیل المقدّمات التی لو لم یحصّلها المکلَّف فات عنه الواجب فی ظرفه ، و لذا عبّروا عنها بالمقدّمات المفوّته ، کما لو لم یتعلَّم المکلَّف کیفیّه القراءه قبل وقت الصّلاه فاتته الصّلاه ... فعلیٰ القول بالواجب المعلَّق ، یکون الوجوب محقّقاً و الواجب معلّقاً علیٰ القید و یجب تحصیل المقدّمه ، و علی القول بعدم الواجب المعلَّق ، فلا یوجد وجوب قبل زمان الواجب ، و لا دلیل علیٰ وجوب تحصیل المقدّمه .

و من الواضح ، أن ثبوت الوجوب و عدم ثبوته یدوران مدار تحقّق الملاک و عدم تحقّقه ، فیکون البحث فی مرحلتین ، مرحله الثبوت و مرحله الإثبات ... فلسان الآیه : «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » (۱)لسان الواجب المعلَّق ، لأنه قد علّق الحج علیٰ الاستطاعه ، و معنی ذلک :

وجوب الحج عند تحقّقها ، فإذا تحقّق الزاد و الرّاحله له قبل أشهر الحج ، وجب علیه الحج فی زمانه ... فکان الوجوب الآن و الواجب بعدُ ... و إذا وجب لزم تحصیل المقدّمات ... .

۱- ۱) سوره آل عمران : ۹۷ .

و الکلام الآن فی مقام الثبوت .

أدلّه القول باستحاله الواجب المعلَّق

اشاره

و قد ذکرت وجوهٌ للمنع :

الوجه الأول

اشاره

ما ذکره فی (الکفایه) (۱) عن بعض معاصریه و هو المحقق النهاوندی صاحب (تشریح الاصول) و ینسب إلیٰ المحقّق الفشارکی أیضاً : و ملخّصه : إن الإراده - سواء التکوینیّه أو التشریعیّه - لا یمکن أن تتعلّق بأمرٍ متأخّر ، فکما أنّ الإراده التکوینیه - و هی متعلقه بفعل المرید نفسه - لا تنفک عن المراد زماناً ، لأنها غیر منفکه عن التحریک ، و هو لا ینفک عن الحرکه خارجاً ، کذلک الإراده التشریعیّه - و هی متعلقه بفعل الغیر - لا تنفکّ عن الإیجاب زماناً ، و هو غیر منفک عن تحریک العبد خارجاً ، و لازم ذلک استحاله تعلّق الإیجاب بأمر استقبالی ، لاستلزامه وقوع الانفکاک بین الإیجاب و التحریک ، و هو مستحیل ، و حیث أن القول بالواجب المعلّق یستلزم الانفکاک المذکور ، فهو محال .

جواب الکفایه

و أجاب صاحب (الکفایه) عن هذا الوجه بجوابٍ ینحلُّ إلیٰ ما یلی :

أوّلاً : إنّ الإراده کما تتعلَّق بأمر حالی ، کذلک تتعلَّق بأمر استقبالی ، ضروره أن تحمّل المشاقّ فی تحصیل المقدّمات ، فیما إذا کان المقصد بعید المسافه و کثیر المئونه ، کالکون فی مکّه - مثلاً - لیس إلّا لأجل تعلّق الإراده به ، و هو الباعث علیٰ تحمّل المشاق . و قولهم فی تعریف الإراده بأنّها الشّوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المراد ، لا ینافی ذلک ، لأن کونه محرّکاً

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۰۲ .

للعضـلات نحو المراد يختلف حسب اختلاـف المراد من حيث القرب و البعـد ، و من حيث كونه محتاجاً إلی مئونه و مقـدّمات قليله أو كثيره ، أو غير محتاج .

و ثانيـاً : إنّه لا يشترط فی الإراده التحريک الفعلی للعضـلات ، فقولهم كـذلک فی تعريف الإراده ، إنما هو لبيان مرتبه الشوق ، إذ المراد قد يكون أمراً مستقبلاً غير محتاج فعلاً إلی تهيئه مئونه أو تمهيد مقدّمه .

و ثالثـاً : إنّ الإراده التشريعيّه هی : البعثُ لإحـداث الـداعی للمكلَّف علی المكلَّف به ، و هـذا لاـ يكاد يتعلّق إلّا بأمرٍ متأخرٍ عن زمان البعث ، لأنّ إحـداث الـداعی له لا يكون إلّا بعـد تصوّر المكلّف للمأمور به و ما يترتّب علی فعله و تركه ، و لا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمان ، فلا محاله يكون البعث نحو أمرٍ متأخرٍ عن البعث بالزمان .

إشكال الاستاذ

و أورد الاستاذ علی صاحب (الكفايه) بأنّ الإراده - سواء كانت بمعنی الاختيار أو بمعنی الشّوق الأكيد ... - لا تنفک عن المراد ، و المورد الذی ذكره لا إراده فيه نحو المقصود ، فالقاصد للكون فی مكه و المتحرّک الآن نحوها ، لا إراده له بالنسبه إلی مكّه ، لأنّ تلک الإراده هی الكون بمكه . و قوله : بأنّه لو لا الإراده لذی المقدّمه لم تحصل الإراده للمقدّمه ، ففيه : أنّه لا برهان علی نشوء الإراده بالمقـدّمه عن الإراده لـذی المقـدّمه ، بل البرهان قائم علی الخلاف ، لأنّ إراده المقدّمه موقوفه علی تحقّق المقدّمه قبل ذی المقدّمه ، و تحقّق ذی المقدّمه بدون المقدّمه محال ، فكيف تنشأ الإراده للمقدّمه من إراده ذی المقدّمه ؟

و أمّا قوله بضروره الانفكاک فی الإراده التشريعيّه ، فسيأتی الكلام عليه

ص:۳۴۸

عند التعرّض لكلام المحقق الأصفهانی .

جواب الأستاذ عن الوجه الأول

ثم أجاب الاستاذ عن الوجه الأوّل : بأنّ قیاس الإراده التشریعیّه علی الإراده التکوینیّه فی غیر محلّه ، إذ المراد فی التکوینیّه لا ینفک عن الإراده ، بخلاف التشریعیّه ، و إلّا لما وقع العصیان أبداً ، فالانفکاک فی الإراده التشریعیّه واقع و حاصل ، فلا مانع من الواجب المعلَّق من ناحیه لزوم الانفکاک .

علی أنَّ الواقع فی الإراده التشریعیّه هو : الإراده من المولی ، ثم نفس الطلب من العبد ... و لا شیء آخر فیها ، أمّا الإراده المتعلّقه بالطّلب من المولی ، فهی غیر منفکّه من الطلب ، و سیأتی فی کلام المحقق الأصفهانی أنّ هذه الإراده تکوینیّه و إنْ کان متعلّقها تشریعیّاً و هو الطلب ، فلما أراد « الصّلاه » من العبد أنشأ قائلاً « صلّ » . و أمّا نفس الطلب ، فإنّه قد ینفکّ عن المطلوب ، إذ العبد قد یطیع و یُوجد الصّلاه و قد لا یطیع ، و قدّ تقدّم أن قیاس الإراده التّشریعیه علی الإراده التکوینیّه باطل ... و بعبارهٍ اخری :

إن النسبه بین الإراده التّکوینیّه و المراد ، نسبه العلّه التامّه إلی المعلول ، و لا یعقل الانفکاک بینهما ، لکن النّسبه بین الإراده التّشریعیّه و المراد هی نسبه المقتضی إلی المقتضی ، و الانفکاک و التخلّف بینهما کثیر ، کما هو معلوم .

الوجه الثانی

ذکره المحقق الخراسانی أیضاً (۱) ، و حاصله : إن التکلیف مشروط بالقدره ، و بانتفائها ینتفی ، سواء قلنا إنّ ذات الخطاب ، مع قطع النظر عن حکم العقل ، یقتضی البعث إلی الحصّه المقدوره ، کما هو مسلک المیرزا ، أو

۱- ۱) کفایه الأصول : ۱۰۳ .

أن مقتضى حكم العقل قبح تكليف العاجز كما هو مسلك المحقّق الثانى و من تبعه ، و إذا كانت القدره دخيلةً فى التكليف ، ففى الواجب المعلَّق لا قدره علىٰ المكلَّف به فى ظرف التكليف ، فالتكليف غير ممكن .

و فيه :

إنّ القدره شرط علىٰ كلّ حالٍ ، لكنْ فى ظرف العمل بالتكليف لا ـ فى ظرف الحكم و الخطاب ، و إلّا يلزم بطلان كثير من التكاليف ، كالتكاليف التدريجيه كالحج مثلاً ، و المفروض فى الواجب المعلّق وجودها فى ظرف الامتثال ... فهذا الوجه مردود حلاًّ و نقضاً .

أقول : و بهذا يتبيَّن أنّ الأقوال فى اعتبار القدره فى التكليف ثلاثه ، و ما ذكره الاستاذ فى الجواب عن الوجه الثانى هو القول الثالث ، و هو للسيّد المحقّق الخوئى ، و سيأتى الكلام علىٰ ذلك بالتفصيل فى محلّه .

الوجه الثالث :

ما ذكره الميرزا (1) ، من أنّ الحكم لمّا كان منوطاً بأمرٍ خارج عن القدره ، فإنه لا بدّ و أنْ يكون مفروض الوجود لدى إنشاء الحكم و جعله ، فما لم يفترض الحاكم وجوده لم يمكنه إنشاء الحكم ... و توضيحه :

إن الميرزا يرىٰ أن المجعول فى القضيّه الحقيقيّه هو الحكم علىٰ فرض وجود الموضوع ، و مراده من الموضوع هو كلّ ما له دخل فى تحقق إراده الحاكم بالنسبه إلىٰ الحكم ، فتكون جميع القيود المُناط بها الحكم دخيلةً فى الموضوع ، فلذا عبَّر بأن كلّ شرط موضوع و كلّ موضوع شرط ، فإنْ كان الحكم مفترضاً لزم افتراض الموضوع بجميع قيوده ، و إن كان فعليّاً لزم فعليّه

١- ١) أجود التقريرات ١٩٦/١ .

الموضوع بجميع قيوده .

هـذه هی الکبریٰ ، و علی ضوئها یظهر بطلان الواجب المعلَّق ، لأنَّ الزمان الآتی خارج الآن عن القدره ، فلا بدّ من فرض وجوده الآـن حـتی یفرض وجـوده الحکم ، إلّا أن المـدعی فی الـواجب المعلَّق فعلیّه الحکم مع فرض وجود الزمـان الـذی هو من قیود الموضوع ، لکنّ فعلیّه الحکم مع کون الموضوع مفروض الوجود و غیر فعلی محال ، لأنه یسـتلزم – مثلًا – کون الحج واجباً الآن ، سواء وجد یوم عرفه فیما بعد أو لا ، و هذا تکلیف بغیر المقدور .

و فیه :

إن هذا الوجه یبتنی علیٰ إنکار الشرط المتأخّر ، و قد تقدّم امکانه .

و موجز الکلام هنا : إنّه لا شک فی ضـروره فرض وجود یوم عرفه حتی یصدر الحکم بوجوب الحج ، و لکنْ لمّا کان دخله فی الحکم فی المسـتقبل ، فـإن اللّـازم فرض وجـوده فی ذاک الظرف ، إلّا أن فرض وجوده فی ذلـک الظرف لاـ یسـتلزم أن یکون الحکم غیر فعلی الآن ، بل الحکم فعلی و تحقّق الواجب یکون فیما بعـد عند ما یتحقّق قیده ، إذ لا مانع برهاناً من التقدّم الزمانی لما هو المتأخّر رتبهً ... و هذا معنیٰ کلامه (الکفایه) من أن الزمان المتأخّر مأخوذ بنحو الشّرط المتأخّر .

الوجه الرابع

اشاره

ما ذکره المحقّق الأصفهانی (۱) – قال الأستاذ : و هو المهمّ – و توضیحه :

أوّلاً : إن المراد فی الإراده التشـریعیّه صدور الفعل من العبد بما هو عبد عن اختیارٍ منه ، و فی هذه الحاله یلزم علیٰ المولیٰ إنشاء الحکم بداعی جعل

۱- ۱) نهایه الدرایه ۷۶/۲ – ۷۹ .

الـداعى للعبد ، ليتحرّك نحو الامتثال و تحقيق غرض المولى ... و هذه حقيقه الإراده التشـريعيّه ، فى قبال الإراده التكوينيّه ، التى هى إراده صـدور الفعـل من النفس لاـ من الغير ، فكان الفرق بين الإرادتين : أن متعلَّق الإراده فى التكوينيّه هو الفعل ، و متعلّقها فى التّشريعيّه هو الإنشاء و البعث بداعى جعل الداعى ...

فكلتا الإرادتين تكوينيّه ، غير أنَّ المتعلَّق فى التكوينيّه هو فعل النفس ، من القيام و القعود و الأكل و الشـرب ، و فى التشريعيّه هو الإنشاء المحرّك للعبـد ، و الطلب منه بداعى جعل الداعى للتحرّك ... لأن « الإراده » هى « الشوق » غير أنّ المتعلَّق تارهً تكوينى و هو « الفعل » و اخرىٰ غير تكوينى و هو « البعث » .

و ثانيـاً : إنـه بصـدور « البعـث » يتحقّـق الحكـم ، غير أنّ « البعـث » من المـولى ، و « الانبعـاث » من العبـد ، أمران متضايفـان ، و المتضايفـان متكافئـان قوهً و فعلاً ، و على هـذا ، فإن كان البعث فعليّاً فالانبعاث فعلى ، و إن كان إمكانيّاً فالانبعاث إمكانى ، و لا يعقل أن يكون البعث فعليّاً و الانبعاث إمكانى ... و هذا مقتضى قانون التضايف .

و النتيجه هى : إنه إذا كـان المبعوث إليه مقيّـداً بالزمـان المتـأخّر ، فلاـ امكان للانبعاث إليه الآن ، و حينئـذٍ لا يعقل وجود البعث الإمكانى نحوه ... و إلّا يلزم الانفكاك بين المتضائفين ... و إذْ لا بعث فلا حكم ... فالواجب المعلَّق - بأنْ يكون الوجوب الآن و لكنّ الواجب متعلَّق علىٰ أمر متأخّرٍ غير حاصلٍ الآن - محال .

ثم إنه - رحمه اللّه - نقض علىٰ مـا ذكره : بمـا إذا كـان الفعـل ذا مقـدّمات ، فهو قبل حصولها غير ممكن ، و لازم ما ذكر عـدم الحكم به إلّا بعد حصولها ، فزياره الإمام الحسين عليه السلام يتوقّف علىٰ طىّ الطّريق و المسافه ، فلا

يحكم بوجوبها أو استحبابها قبله ، لعدم امكان الانبعاث إلىٰ الزياره الآن ، و كذا الحج ، فلا يحكم بوجوبه الآن لعدم امكان الانبعاث ... و هكذا .

و ينتقض أيضاً : بالواجب المركّب من أجزاء ، كالصّلاه مثلًا ، فإنه لا يوجب امكان الانبعاث إلىٰ جميع الأجزاء من حين التكبير ، فيلزم أنْ لا يكون بعث إليها ، و كذا غيرها من الواجبات التدريجيّه .

و قد استقرّ رأيه فى الحاشيه : بأنّ الملاك هو البعث الإمكانى كما تقدّم ، لكنّ البعث الإمكانى يدور مدار الإمكان الاستعدادى ، فمتىٰ كان العمل المبعوث إليه مستعدّاً و لو امكاناً ، فإمكان الانبعاث موجود فالبعث موجود ، و فى الواجب المقيّد بالزمان المتأخّر لا يوجد الآن الإمكان الاستعدادى بالنسبه إليه ، بخلاف الواجب ذى المقدّمه ، فإنه يوجد الآن استعداد الامتثال بالنسبه إليه ، لوجود الحركه فى العضلات نحو المقدمه وذى المقدمه ... فالنقض غير وارد .

فقال الاستاذ

بورود النقض ، و ذلك ، لأنّ معنىٰ الإمكان الاستعدادى هو قابليّه الفعل للوجود فى وقته ، ففى الصّلاه عند التكبير ، أو الصّوم عند الفجر ، هل يوجد استعداد بالنسبه إلىٰ الإمساك فى أوّل الفجر و فى العصر ، منذ أول الفجر ، و بالنسبه إلىٰ التكبير و التشهد من حين التكبير ؟ إنّه لا يمكن اجتماع الزّمانى المتأخّر مع الزمانى المتقدّم ، بملاك عدم امكان اجتماع الزمان المتقدّم مع الزمان المتأخر ، فإنّه لمّا كان المفروض كون الامساك مقيّداً بالعصر ، فلا يعقل امكانه الاستعدادى فى آن أوّل الفجر ، فلا يعقل البعث الإمكانى إليه ، و كذلك فى مثال الصّلاه ، و هكذا ... .

بل التأمّل فى كلماته و ضمّ بعضها إلىٰ البعض ، يفيد التزامه بالواجب

المعلَّق ، لأنه قال فی المركّب التدريجی أو الواجب المستمر بأنّ الإنشاء بداعی جعل الداعی يكون فی الزمان السّابق ، أما اقتضاؤه ، ففی الزمان اللّاحق ...

قال : « فهو ليس مقتضياً بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمر ، بل يقتضی شيئاً فشيئاً » و يقول : « فله اقتضاءات متعاقبه ، بكلّ اقتضاءٍ يكون بعثٌ بالحقيقه » (١) ، فكذلك الواجب المعلَّق ، فإنه فی الزمان السّابق يكون البعث ، و يكون اقتضاؤه فی الزمان اللّاحق .

و حلّ المطلب :

إنّه فی حقيقه الحكم قولان ، أحدهما : أنه أمرٌ قابلٌ للجعل الاعتباری بالاستقلال ، بأنْ يعتبر الشارع اللّابديّه و الحرمان . و الآخر : أنه أمر انتزاعی ، و منشأ الانتزاع له هو الإنشاء بداعی جعل الداعی .

و علی الثانی ، فإن الإنشاء قد يكون فيه امكان البعث ، و هذا واضح ، و قد لا يكون ، و فی الثانی : قد يكون السبب فی عدم امكان الباعثيّه هو القُصور فی الإنشاء نفسه ، كما فی إذا زالت الشمس فصلّ ، فإذا كان كذلك ، لم يصلح لأنْ يكون منشأً لانتزاع الحكم ، و قد يكون السّبب فيه هو القصور فی المتعلّق ، كما لو كان مقيّداً بالزمان المتأخّر ، فإنّ عدم إمكان الانبعاث ليس لقصورٍ فی الإنشاء ، حتی لا ينتزع منه الحكم ، بل الحكم متحقّق الآن يقيناً ، غير أنّ الفعل غير قابلٍ للانبعاث نحوه فعلاً .

و تلخّص : إن القصور إذا كان فی ناحيه متعلّق الحكم - بأنْ لم يمكن الانبعاث نحوه فعلاً - فهذا لا يضرّ بانتزاع عنوان « الحكم » من الإنشاء ، عند العقلاء ... و واقع الحال فی الواجبات التدريجيّه هكذا ... و كذا فی الواجب

١- ١) نهايه الدرايه ٧٩/٢ .

المعلَّق .

و على الأول ، فإنّ الحكم نفس المعتبر – اللّابديه ، أو ثبوت الفعل علىٰ الذمّه – فإذا كان الملاك تامّاً ، و تحقّق الاعتبار و المعتبر ، تمّ الحكم و تحقّق ، غير أنّ داعويّه الحكم تتحقّق فى الزمان اللّاحق ، و من المعلوم عدم تقوّم الحكم بالدّاعويه ، فيمكن الانفكاك بينهما ... فيصبح الاعتبار و المعتبر فعليّاً ، و الفعل استقباليّاً ، و يتم تصوير الواجب المعلّق علىٰ هذا المسلك كذلك .

و هذا تمام الكلام علىٰ مقام الثبوت ... و قد تحقّق تماميّه الواجب المعلّق ثبوتاً ... و اللّه العالم .

ثمره البحث فى الواجب المعلَّق

و إنّ نتيجه البحث عن الواجب المعلّق و ثمرته ، تظهر فى وجوب المقدّمه و عدم وجوبها ، من حيث التحصيل و من حيث الحفظ إن كانت حاصلةً ... لأنه إذا ثبت الوجوب قبل الواجب ، و كان للواجب مقدمةٌ وجوديه ، بحيث لولاها فلا وجود للواجب ، فلا بدّ من تحصيلها ، أو حفظها ... لكنْ بأىّ دليل ؟

و تظهر الثمره أيضاً فى العلم الإجمالى فى الواجبات التدريجيّه كما سيأتى .

أمّا علىٰ القول بالملازمه بين المقدّمه وذى المقدمه ، فإنه بناءً علىٰ ثبوت الواجب المعلّق ، و على كون وجوب ذى المقدّمه فعليّاً ، فلا مناص من القول بوجوب المقدّمه ، ليصير فعليّاً ، و هذا الوجوب حكم شرعى ، فإنْ كانت المقدّمه غير حاصله وجب تحصيلها ، و إن كانت حاصلةً وجب حفظها .

و أمّا بناءً علىٰ إنكار الملازمه الشّرعيه بين المقدمه وذى المقدّمه ،

فالوجه فی وجوب المقـدّمه هو حکم العقل ، فإنّ العقل حاکم بلابدیّه تحصـیل المقدّمه أو حفظها ... لأنّ المفروض وجوب ذی المقدّمه وجوباً فعلیّاً ، فإذا توقّف علیٰ مقدمهٍ فاللّابدیّه العقلیّه موجوده .

فتحصیل المقدّمات واجب شرعاً و عقلاً علیٰ القول بالملازمه ، و عقلاً علیٰ القول بعدم ثبوتها .

و علی هـذا ، فإنّ الغسل من الجنابه و من الحیض واجب فی اللّیل مقـدّمهً لصوم الغد ، لأن وجوب الصّوم فعلی و إن کان الصوم استقبالیاً ، و المقدّمه – و هی الطهاره قبل الفجر – یجب تحصـیلها ، و فی الاسـتطاعه للحج ، عند ما تحقّقت یجب حفظها لأجل الحـج ، و لاـ یجوز تفویتهـا و إنْ کـان حصولها قبل أشـهر الحـج ، لأن وجوب الحـج فعلی فحفظ مقـدّمته واجب ، و کـذا تهیئه المقدّمات ، لأنّ الحج وجوبه فعلی .

و علی هـذا أیضـاً ، یجب تعلّم المسائـل التی سـیبتلی بهـا المکلّف ، بـأنْ یتعلّمها قبل البلوغ ، کی لا یؤدّی ترک التعلّم إلیٰ فوت الواجب .

و فی الواجبات التدریجیه

و أمّا فی الواجبات التدریجیّه ... فإنّ العلم الإجمالی فی الواجبات التدریجیّه له صور :

١ – التدریجیّه باختیار المکلَّف ، مثل أن یعلم بأنّ أحد الثوبین مغصوب فیلبس کلیهما بالتدریج ... فالعلم الإجمالی هنا منجّز عند الکلّ .

٢ – التـدریجیه علیٰ أثر عـدم تمکّن المکلّف من الجمع بین الطرفین ، لکن التکلیف فی کلیهمـا فعلی ، کـأنْ یعلم بالإجمـال فی ظهر یوم الجمعه بوجوب احدی الصّلاتین ، من الجمعه أو الظهر ، فالتدریجیّه هی علیٰ أثر عدم

ص:۳۵۶

التمكن من الجمع ، لكنْ كلتا الصّلاتين وجوبه فعلى ... و هذا العلم الإجمالى أيضاً منجّز عند الكلّ .

۳ - التدريجيّه علىٰ أثر تقيّد الواجب بمتأخّر زماناً أو زمانيّاً ، فعلىٰ القول بالواجب المعلّق ؛ بأنْ يكون الوجوب فعليّاً و الواجب استقبالياً ، يكون العلم الإجمالى منجّزاً ، و على القول بعدمه ، فمحلّ خلاف ، لأنّا إنْ قلنا بدوران التنجيز مدار الفعليه للتكليف ، كما عليه الشيخ و صاحب (الكفايه) فالوجوب ليس فعليّاً عندهما ، فلا تنجيز .

و تلخّص : إنه بناءً علىٰ الواجب المعلّق ، فالعلم الإجمالى منجّز و إلّا فلا ، و لذا أفتى صاحب (الكفايه) فى المضطربه الناسيه للوقت و الفاقده للتمييز ، - و هى تعلم بتحقق الحيض لها فى الشهر - بالبراءه ، من جهه الدخول فى المسجد و الصّلاه و الوطى ، و ذلك ، لأنها لا علم لها الآن بالتكليف الفعلى ، و علمها بتحقّقه - إمّا الآن و إمّا فى الأيام الآتيه - ليس بمنجّز ، لعدم كون المحتملين طرفين للتكليف الفعلىّ .

توضيح المقام و تفصيل الكلام

اشاره

إنه بناءً علىٰ إنكار الواجب المعلَّق ، يقع الإشكال فى وجوب تحصيل المقدّمات أو حفظها فى مسائل كثيره ، مع قيام الدليل فى مقام الإثبات ، كمسأله وجوب التعلّم للأحكام الشرعيّه قبل الابتلاء بها ، و مسأله وجوب الغسل من الجنابه قبل الفجر ، و مسأله وجوب التهيُّؤ للحج قبل أشهر الحج ...

و هكذا ... .

أمّا فى المقدّمه غير التعلّم

فتاره : القدره غير دخيله فى الملاك و الغرض ، فالتحقيق : إنّ العقل

يحكم بلزوم حفظ الأغراض اللّزوميه للمولى و عدم جواز تفويتها ، بحيث أنّ تفويتها يستتبع استحقاق العقاب عقلاً ، إلّا أنّ لهذا الحكم مقدّمات :

(المقدّمه الأولى) - و هى صغرويّه - كون القدره علىٰ العلم غير دخيلةٍ فى ملاک الحكم الشرعى و الغرض عنه ، فلو كانت دخيلةً فيه فى ظرف العمل ، لم يكن تحصيل القدره عليه أو حفظها واجباً ، لأن القدره تكون حينئذٍ موضوعاً للحكم ، و تحصيل الموضوع أو حفظه غير لازم .

(المقدّمه الثانيه) - و هى كبرويّه - إنه كما يحكم العقل بلزوم حفظ أحكام المولى و عدم تفويتها ، كذلک يحكم بلزوم حفظ أغراضه ، و كما أن مخالفه الحكم تستتبع العقاب ، كذلک مخالفه عله الحكم و هى الغرض منه .

بل قيل : إن هذا الحكم فطرى ، و قد طرحت هذه المسأله فى مباحث الاجتهاد و التقليد بمناسبه قولهم : إنه يجب علىٰ كلّ مكلّف أنْ يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً ، فبحثوا عن حقيقه هذا الوجوب و أنه عقلى أو شرعى ، فقيل - كما فى (المستمسک) (١) - بأنه فطرى ، بملاک لزوم دفع الضرر المحتمل ، بمناط وجوب شكر المنعم ، فكان وجوب أحد الامور - علىٰ نحو التخيير - وجوباً عقليّاً فطريّاً ، فبالنظر إلىٰ حكم العقل بشكر المنعم فهو حكم عقلى ، و بالنظر إلىٰ ملاكه - و هو الفرار من الضرر المحتمل - فهو فطرى ، و لذا يوجد عند الحيوانات أيضاً .

قال الاستاذ : و فيه تأمّل ، لأنّه لو كان فطريّاً لما عصى الإنسان المكلّف ، لأنّه عاقل و يحتمل العقاب و الضرر ، فلو كان الفرار منه فطريّاً لما تحقق منه المعصيه ، لكون الأمر الفطرى لا يقبل التخلّف ، فتأمّل .

١- ١) مستمسک العروه الوثقى ۶/۱ .

و علی الجمله ، فهو حکم عقلی ، و العقل لا یفرّق فی وجوب الحفظ بین الحکم و ملاکه ، خاصهً مع فعلیّه الغرض و تمامیّته (۱) ... وعلیه ، فیجب تحصیل المقدّمه أو حفظها .

(المقدّمه الثالثه) – و هی کبرویّه أیضاً – القول بأن الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً – و إن کان ینافیه خطاباً – فلو انتفت القدره علیٰ الامتثال و امتنع الاطاعه باختیار من المکلّف – کما لو ألقی نفسه من شاهق مثلاً – فإنه و إن یمتنع التکلیف ، إلّا أنّ استحقاق العقاب موجود – خلافاً لمن یقول بعدم العقاب أیضاً ، و لمن یقول بإمکان الخطاب أیضاً – لأنّ الخطاب إنما هو للتأثیر فی إراده العبد ، و فی ظرف الامتناع بالغیر ، حیث الامتناع فعلی و لو کان باختیارٍ منه ، لا یعقل الانبعاث و الانزجار ، فالخطاب لغو ، لکن موضوع استحقاق العقاب عند العقل هو مطلق الفعل المقدور و الممکن ، سواء کان مقدوراً بنفسه أو بالواسطه ، أو غیر مقدور فی ظرفٍ من الظروف .

حکم العقل

و إذا تحققت هذه المقدّمات ، بأنْ لم تکن القدره دخیلهً فی الملاک ، و کان حکم العقل بلزوم حفظ الملاک کحکمه بلزوم حفظ الحکم من المولیٰ ، و کان الامتناع بالاختیار لا ینافی العقاب ، کان العقاب علیٰ ترک الواجب الذی امتنع لعدم تحصیل مقدماته صحیحاً ، و إذا صحّ العقاب عقلاً ، وجب تحصیل المقدّمات أو حفظها .

ص:۳۵۹

۱– ۱) هذا إشاره إلیٰ أنّ هذا الحکم یختص بصوره فعلیّه الغرض ، أو یعمّ ما إذا کان الغرض و الملاک غیر فعلی بل یکون تامّاً فعلیّاً حین العمل ؟ قولان ، ذهب الشیخ إلیٰ الأول ، و المیرزا إلیٰ الثانی ، و هو المختار ، وعلیه ، فیکون هذا الحکم العقلی فی الواجب المعلّق – حیث الملاک تام فعلی – و فی الواجب المشروط ، حیث یتحقّق الملاک فی ظرف العمل .

و هل للشرع أيضاً حكم ؟

و حينئذٍ ، يبحث عن الوجوب الشرعی بقاعده الملازمه ، بأنْ يكون هذا الحكم العقلی كاشفاً عن الحكم الشرعی بتلك القاعده أو لا ؟

رأی المحقق النائينی

فقال الميرزا رحمه اللّه بالأوّل (۱) بدعوی أنّ حكم العقل باللّزوم دليل علی إيجاب الشارع المقدّمه حفظاً للغرض من الحكم ، فيكون حكماً شرعيّاً متمّماً للحكم الشرعی الأوّل ... بتقريب : إن المفروض حكم العقل بلزوم حفظ الغرض ، و فی موارد الإراده التكوينيّه ، نجد أنّ الإنسان يحفظ المقدّمه أو يسعی وراء تحصيلها لمراده التكوينی المقيّد بزمانٍ متأخّر ، فمثلًا : إذا كان يعلم بأنّه سيمرض فی الغد ، فإن الغرض بالنسبه إلی النجاه من المرض موجود الآن بالفعل ، فتتحقق الإراده التكوينيّه منه من الآن لتحصيل الدّواء اللّازم أو حفظه ... و وزان الإراده التشريعيّه وزان التكوينيّه ، و حينئذٍ ، تتعلّق الإراده التشريعيّه لتتميم الجعل بالنسبه إلی ذی المقدّمه ، فيكون حكماً شرعيّاً .

و فيه :

إن المفروض أنه لا قصور فی حكم العقل و كفايته لحفظ المقدّمه أو تحصيلها ، فلا حاجه إلی جعل المولی ، علی أنّ هذا القول يبتنی علی قياس الإراده التشريعيه علی التكوينيّه دائماً ، و هذا أوّل الكلام ، ففی الإراده التكوينيّه إذا تعلّقت بذی المقدّمه ، فإنّها تتعلّق بالمقدّمه أيضاً ، و لكن الوجوب الشرعی إذا تعلَّق بذی المقدّمه ، فوجوب مقدمته شرعاً أوّل الكلام .

ص:۳۶۰

۱- ۱) أجود التقريرات ۲۲۱/۱ .

رأی المحقق الخوئی

و قال السیّد الخوئی (١) ما حاصله : عدم الملازمه ، لأنّ استحقاق العقاب علی ترک تحصیل المقدّمه أو حفظها ثابت بحکم العقل بلزوم حفظ غرض المولی ، فلا حاجه إلی جعلٍ من الشّارع لکونه بلا أثرٍ فهو لغو ، نظیر باب الإطاعه و المعصیه ، حیث أنّ الحاکم فیه هو العقل ، و حکم الشرع فیه بوجوب الإطاعه لغو ، لعدم الأثر .

و فیه :

إنّه قیاس مع الفارق ، فإنّ الحاصل هنا و المتحقّق إنّما هو درک العقل استحقاق العقاب ، و لا أمر من الشارع ، و من الناس من لا ینبعث من مجرّد الدرک المذکور ، فلا هم یخافون العقاب و لا یطمعون فی الثواب ، بل یریدون ما أراده المولی فعلاً و ترکاً ، فإذا لم یکن منه أمر أو زجر فلا یتحرّکون ، فجعل الوجوب الشرعی أو الحرمه یکون ذا أثر لهؤلاء ، و علی أثره سیتحرّکون ، فلا لغویّه فی الجعل ، بخلاف باب الإطاعه و المعصیه ، فإن المحرّک الشّرعی نحو الصّلاه موجود بقوله « صلّ » ، فلا معنی لجعل « أطیعوا » أیضاً ، لأن التأثیر فی النفس یحصل به و یتحرّک العبد نحو الامتثال ، فالأمر بإطاعه الأمر بالصّلاه لغو .

رأی الأستاذ

فذهب الاستاذ - بعد الإشکال فی القولین - إلی أنّ الحکم الشرعی ممکن و لیس بلغوٍ ، لترتّب الثمره علیه کما تقدَّم ، و لذا قال المحقّق الأردبیلی و من تبعه فی المقدمات المفوّته باحتمال الوجوب الشرعی النفسی التهیّئی ،

ص:٣٦١

١- ١) محاضرات فی أصول الفقه ٣٦١/٢ .

و لو لا الإمكان لما قالوا بذلک ... فالوجوب الشرعی بالنسبه إلی المقدّمات المفوّته – مع وجود حکم العقل – لا لغویّه فیه ، لأنّ منشأ الأمر أعم من جعل مصحّح العقاب ، و لکنّ هذا الإمکان لا یکفی للوقوع ، بل لا بدّ من الدلیل ، فالحق : إنه ممکن ، و لکنْ لا یوجد کاشف عن هذا الوجوب ، إذ الکاشف إمّا شرعی و إمّا عقلی ، أمّا الأوّل ، فلا یوجد دلیل من الشرع علی وجوب المقدّمات المفوّته ، و أمّا الثانی ، فلأنّ الملازمه لم تتم .

و تلخّص : إن المقدّمات المفوّته واجبه بالوجوب الشرعی الغیری بناءً علی القول بالواجب المعلّق ثبوتاً و قیام الدلیل إثباتاً ، بمناط اللّابدیه العقلیّه فی کلّ مورد یکون ذو المقدّمه واجباً ، و أمّا بناءً علی القول بعدم ثبوت الواجب المعلّق أو استحالته ، فالمقدّمات المذکوره واجبه – تحصیلاً و حفظاً – عن طریق لزوم حفظ الغرض ، و هو حکم عقلی غیر مستتبع للحکم الشرعی ، من جهه عدم تمامیّه مقام الإثبات ... و ما تقدّم من القولین خلط بین المحذور فی مقام الثبوت و عدم المقتضی فی عالم الإثبات .

وجوه اخری لوجوب المقدّمه المفوّته

هذا ، و هناک وجوه اخری للقول بوجوب المقدّمه المفوته غیر التعلّم :

أحدها : القول بوجوب المقدمات بنحو الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر ، و به قال المحقّق الخراسانی و السید البروجردی (۱) .

و فیه : إنّ الواجب المعلّق لیس إلّا الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر ، فکلّ واجب عُلّق فیه الوجوب بشرطٍ متأخّر – و هو الزمان الآتی – فهو واجب معلّق . فهذا الوجه لیس إلّا الالتزام بالواجب المعلّق .

۱– ۱) کفایه الأصول : ۹۹ ، نهایه الأصول : ۱۶۶ .

الثانی : القول بوجوبها بالوجوب النفسی التهیّئی ، فیجب تحصیلها أو حفظها . قاله السیّد البروجردی أیضاً (۱) .

و فیه : المقدمه الواجبه کذلک هی التعلّم ، کما سیأتی . و أمّا غیره من المقدمات فلم یقم دلیل شرعی تامٌّ علی وجوبه .

الثالث : القول بأنّ تفویت غرض المولی قبیح عقلاً ، بمعنی أنه تعجیز للمولی من أن یجعل ما یتعلّق به غرضه من الأحکام ، و هذا متحقق فی صوره عدم تحصیل أو حفظ المقدّمه ، فهو قبیح . حکاه المحقق الأصفهانی (۲) .

و فیه :

کما ذکر المحقق الأصفهانی : إنه موقوف علی ثبوت استقلال العقل بلزوم تمکین المولی من أغراضه القائمه بتشریعاته و جعله للأحکام ، فیکون تعجیزه قبیحاً ، و هذا غیر ثابت ، نعم ، العقل حاکم بقبح عدم تمکینه من أغراضه القائمه بأفعال المکلّفین ، فیمکن بذلک تعجیزه من أصل الحکم و الاعتبار ، لکنّ هذا حکم عرضی و لیس باستقلالی .

الرابع : القول بکون وجوب المقدّمه ناشئاً من الشوق ، لا من وجوب ذی المقدمه ، و لمّا کان هذا الشوق حاصلاً قبل ذی المقدّمه ، فیجب تحصیل المقدّمه أو حفظها قبله ... قاله المحقق الأصفهانی .

و توضیحه : إن إراده المقدّمه لیست ناشئهً عن إراده ذی المقدمه ، و إلّا یلزم إمّا انفکاک العلّه عن المعلول ، و إمّا تقدّم المعلول علی العلّه ، و کلاهما محال ، و السرّ فی ذلک هو : إنّه إذا وجبت المقدّمه ، فذو المقدمه واجب

۱- ۱) نهایه الأصول : ۱۶۶ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۸۸/۲ - الهامش .

أيضاً ، لكنْ لا برهان عليٰ أن يكون وجوب ذی المقدمه مقارناً لوجوبها ...

فقـد يكون وجوب المقـدمه الآن و وجوب ذی المقـدمه فيما بعـد . و علی هـذا ، فلو قلنا بأن الإراده المتعلّقه بالمقدّمه ناشـئه من الإراده المتعلّقه بذی المقدّمه ، لزم أحد المحذورين .

بل إراده المقـدّمه ناشـئه من الشوق إليٰ ذی المقـدّمه ، فمن أراد الدرس و اشـتاق إليه ، خرج من بيته و تحرَّك نحو المدرسه ... هـذا فی القضايـا التكـوينيّه ، و كـذلک فی التشريعيّه ، فـإنّ الشـوق لفعـل الغير يوجب البعث إليه ، فـإنْ رأیٰ المولی توقّفه عليٰ مقدّمهٍ اشتاق إليها و بعث نحوها ، و إنْ لم يكن البعث إليٰ ذی المقدّمه حاصلاً فی هذا الوقت ، لكون ظرفه هو الزمان اللّاحق .

فكان الشوق كافياً فی إيجاب المقـدّمه الآن ، و إنْ لم يكن ذو المقـدمه واجباً ، و وجوب المقـدّمه يعنی تحصـيلها أو حفظها إن كانت حاصلةً .

و فيه :

إنّ هـذا الوجه لا يفيـد لوجوب تحصـيل أو حفظ المقدّمه ، لأنَّ البعث نحو المقدّمه يكون بالوجوب الغيری ، و هو موقوف عليٰ ثبوت الملازمه بين الوجوب الشرعی لـذی المقـدّمه و الوجوب الشـرعی للمقـدّمه . و هـذا غير ثـابت ، بل التلازم بين الوجوب الشرعی لذی المقدّمه و اللابديه العقليه للمقدّمه ، هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنه بناء عليٰ تماميّه التلازم المذكور ، تكون المقدّمه واجبةً بالوجوب الغيری ، لكن الوجوب الغيری لا يسـتتبع اسـتحقاق العقاب حتی يكون التحصيل أو الحفظ واجباً ، إلّا أن يرجع إليٰ لزوم حفظ غرض المولی

و عدم جواز تفويته ، و هو الوجه الذى اخترناه .

هذا كلّه ، فيما ليست القدره فيه دخيلةً فى الملاک و الغرض .

و تاره : القدره دخيله فى الملاک .

و قد قسّموا دخل القدره فيه إلىٰ قسمين : أحدهما : أن تكون القدره الدخيله مطلقةً ، سواء كانت بالنسبه إلىٰ ذى المقدمه أو المقدمه ، قبل العمل أو فى ظرفه ، كالحكم بوجوب حفظ الإسلام و قوانينه مثلاً . و الثانى : أن تكون قدرةً خاصّه ، كأن يقول الشارع : إن كنت قادراً علىٰ كذا فهو واجب عليک ، أو يحكم العقل بلزوم القدره علىٰ الفعل المأمور به الخاص ، من باب عدم جواز تكليف العاجز .

فإنْ كان من قبيل الأوّل ، فالتحصيل أو الحفظ لازم كالأوّل ، لقبح تفويت غرض المولى ، و إن كان من قبيل الثانى ، فإنه يتبع كيفيّه أخذ القدره الخاصّه ، فإنه إذا كان دخلها فى الملاک بعد الوجوب فلا يجب التحصيل أو الحفظ ، و إن كان فى وقت العمل ، جاز التفويت حتى فى ذلک الوقت .

فالأمر يرجع إلىٰ ظواهر الأدلّه فى مقام الإثبات .

فأدلّه وجوب حفظ الإسلام و نحو ذلک ، ظاهره فى إطلاق القدره المعتبره ، و أمّا مثل الطّهاره بالنسبه إلىٰ الصّلاه ، فيتبع كيفيه الاستظهار من قوله تعالىٰ «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ » و نحوه ، فهذه الآيه بضميمه «فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء » ظاهره فى اشتراط الصّلاه بالطّهاره بالقدره عليها فى ظرف الصّلاه و القيام إليها ، فلا يجب تحصيلها أو حفظها قبل الوقت ... لأنّه لا يلزم تحقيق الموضوع للحكم .

هذا ، و لو شک فى أصل دخل القدره أو فى كيفيه دخلها ، بأنْ تكون

شبهه موضوعیّه لحکم العقل بلزوم تحصیل المقدّمه أو حفظها ، فما هو مقتضی القاعده ؟

إن کان للأحکام العقلیّه و العقلائیّه حکم طولی أخذ به ، کحکم العقلاء بقاعده الإمکان بعد حکمهم بحجّیه الظواهر ، فالظواهر عند العقلاء حجّه ، فإنْ شکّ فی موردٍ فی إمکان التعبّد بمدلول اللفظ ، أخذوا بقاعده الإمکان و قالوا بحجّیه الظهور ما لم یثبت استحاله التعبّد به ... و کحکم العقل باشتراط التکلیف بالقدره ، و مع الشک فی وجودها فی مورد یحکم بلزوم الاحتیاط .

و إنْ لم یکن له حکم طولی ، وصلت النوبه إلی الأصل العملی ، و ما نحن فیه من هذا القبیل ، و المرجع فیه هو البراءه العقلیّه .

بحث التعلّم

اشاره

و أمّا فی التعلّم - و إنّما بحثوا عنه علی حده ، لأنّه کما یکون وجودیّه ، کذلک یکون مقدمه علمیّه ، بخلاف سائر المقدّمات المفوّته ، فإنها مقدّمه وجودیّه فقط ، إذ هی مقدّمات لامتثال التکلیف ، و التعلّم مقدّمه للامتثال تارةً و لإحراز الامتثال اخری . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : التعلّم یجب تحصیله أو حفظه علی کلّ تقدیر - بخلاف سائر المقدّمات ، فإن ذلک یدور مدار کیفیّه أخذ القدره إطلاقاً و خصوصیّةً - فإنّ معرفه اللّه تعالی غایه الغایات ، و لیست مقدّمةً لشیء ، و معرفه النبیّ و الوصی علیهما السلام لها الجهتان ، جهه الموضوعیّه وجهه الطریقیّه ، و معرفه الأحکام الشّرعیه تختلف جهاتها ، فالحکم یجب أن یعرف و متعلّقه کذلک ، و متعلّق المتعلّق إنْ کان ... و هکذا ... و طریق تحصیل الأحکام أو حفظها ، إمّا الاجتهاد و إمّا التقلید و إمّا الاحتیاط ... إلّا علی مسلک الأردبیلی و من تبعه من القول

ص:۳۶۶

بوجوب التعلّم وجوباً نفسياً تهيّئياً .

تفصيل الكلام بذكر الأقوال

فإنّه قد ذهب المحقّق الأردبيلى و صاحب المدارک (۱) إلىٰ أنّ التعلّم واجب بالوجوب النفسى إلّا أنه واجب للغير ، و هذا معنىٰ قولهم بوجوبه النفسى التهيّئى ، فهو واجب ، لكنْ لأنْ يتهيّأ المكلّف لحفظ الواقع عملاً .

و قال المشـهور بعـدم وجوبه بالوجوب الشّـرعى ، بل هو لزوم عقلى ، فقيل : بمناط قاعده الامتناع ، فمن ترک التعلّم ، فقد فوّت الواقع و امتنع عليه لكنْ باختيارٍ منه ، و قد تقدَّم أنه لا ينافى العقاب . و هذا رأى الشّيخ الأعظم (۲) .

و قيل : بل بمناط لزوم دفع الضرر المحتمل . و هذا مختار الميرزا (۳) .

و قيل بالتفصيل ، و أنّه تاره بذاک المناط ، و اخرىٰ بهذا . و هذا ما ذهب إليه السيّد الخوئى (۴) .

توضيح المقام :

إذا استطاع المكلّف للحج ، ثمّ فوّت الاستطاعه ، تسلب منه القدره علىٰ الحج ، فعليه أن يحافظ علىٰ الاستطاعه ليتمكّن من الحج الواجب عليه ، و إلّا استـحق العقاب ، بمقتضـىٰ قاعـده : الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، فيسـتحقّ العقاب ، لأن امتناع الامتثال كان باختيارٍ منه .

فيقول الشيخ الأعظم : إنّ ترک التعلّم من هذا القبيل ، و القاعده المذكوره هى المستند للحكم باستحقاق العقاب .

۱- ۱) مجمع الفائده و البرهان ۱۱۰/۲ ، مدارک الأحكام ۲۱۹/۳ .

۲- ۲) مطارح الأنظار : ۴۴ .

۳- ۳) أجود التقريرات ۱۵۴ - ۱۵۷ ط ۱ .

۴- ۴) محاضرات فى أصول الفقه ۳۶۷/۲ .

و یقول المیرزا : إن العلم لا یوجب القدره علی الامتثال ، و لا الجهل بموجب للعجز عنه ، لأنّ الأحکام الشرعیّه مشترکه بین العالمین و الجاهلین بلا فرق ... فلو کان الجهل موجباً للعجز ، لاستحال تکلیف الجاهل و اختصّت الأحکام بالعالمین ... بل المیرزا یری أنّ الجاهلین أیضاً مخاطبون بالأحکام الشرعیّه ، و الخطابات الشرعیّه مطلقه تعمّ الفریقین - لکنْ لا بالإطلاق ، لأنّ مخاطبه الجاهل قبیحه ، فلا بدّ من العلم ، و تقیید الخطاب بالعلم یستلزم الدّور ، فیسقط الإطلاق - و یتمّ الشمول للفریقین بنتیجه الإطلاق ، علی ما تقدَّم فی مبحث التعبّدی و التوصّلی .

هذا بالنسبه إلی مطلق المقدّمات المفوّته .

أمّا فی خصوص التعلّم ، فالمیرزا لا یری أنه من المقدّمات المفوّته ، بل یقول - وفاقاً لصاحب (الکفایه) - بلزوم التعلّم ، من جهه أنّ مجرَّد احتمال التکلیف من ناحیه المولی منجّز عقلاً ، فیجب علیه الفحص عن أحکام المولی ، دفعاً للضّرر المحتمل اللّازم دفعه بحکم العقل .

التحقیق هو التفصیل

و حینئذٍ نقول : إنّه لا بدَّ من التفصیل بین الموارد :

تارهً : یکون ترک التعلّم مع القدره علیه موجباً لمخالفه الواقع ، و اخری :

یکون موجباً لعدم إحراز الواقع ، بناءً علی وجوب إحرازه و عدم کفایه الامتثال الإجمالی بالاحتیاط ، مع التمکّن من الامتثال التفصیلی ، أو بناءً علی القول باعتبار قصد التمییز .

فإنْ کان یوجب عدم التعلّم سلب القدره علی فعل الواجب ، کان مجری قاعده الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار ، کما علیه الشیخ ، و لیس صغری

قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل .

فالموارد تختلف ، فتارةً : يكون ترك التعلّم قبل الوقت موجباً لفوات أصل وجود الواجب ، كما لو لم يتعلَّم القراءه قبل الدخول فى الصّلاه ، فإنه سوف لا يكون قادراً على التعلّم ، فيفوت الواجب ، و أُخرى : يكون ترك التعلّم موجباً لعدم تمكّنه من إحراز الموافقه الفضليه مع التكليف ، كما لو لم يتعلّم أحكام القصر و التمام و تردّد حكمه بينهما ، فهنا القدره على أصل التكليف موجوده ، لأنّ المختار - كما ثبت فى محلّه - أنّ الامتثال الإجمالى فى عرض الامتثال التفصيلى ، و أنّ تكرار العباده لا يضرّ ، و أنّ قصد التمييز غير لازم ، فإذا كانت القدره على الواجب موجودةً ، و هو متمكّن من الاحتياط بالصّلاه ، مرّه قصراً و مرّه تماماً ... فلا يجب التعلّم ، إذ لا ضرر محتمل حتى يلزم دفعه .

هذا كلّه مع العلم بالابتلاء مستقبلاً .

الكلام فى استصحاب عدم الابتلاء مستقبلاً

اشاره

و أمّا لو شك فى ابتلائه بالحكم الشرعى فى المستقبل ، كأنْ لا يدرى هل سيكون مستطيعاً ، فيجب عليه تعلّم أحكام الحج ليتمكّن من العمل فى ظرفه ، أو لا يكون ، فلا يجب عليه التعلّم ؟

إن مقتضى القاعده العقليّه - و هو لزوم حفظ غرض المولى على العبد ، عملاً بوظيفه العبوديّه - هو تحصيل القدره على الامتثال و حفظ القدره عليه ، حتى تحصل البراءه اليقينيّه ، لكنّ هذا الحكم العقلى - كسائر الأحكام العقليّه - معلّق على عدم وجود المؤمّن من قبل المولى ، و المؤمّن هنا هو الاستصحاب ، لأنّ المفروض عدم ابتلائه الآن يقيناً ، و أنه شاك فى الابتلاء

مستقبلًا ، فيستصحب عدم الابتلاء بالاستصحاب الاستقبالى ، و به يرتفع موضوع الحكم العقلى المذكور .

و قد نوقش فى هذا الاستصحاب بوجوه :

الوجه الأوّل :

عدم شمول أدلّه الاستصحاب لهذا القسم من أقسامه . ذهب إليه الفقيه صاحب الجواهر (١) . لكنّه إشكال مبنائى ، و قد تقرّر فى محلّه عموم أدلّه « لا تنقض » له ، و عدم انصرافها عنه ، بل إطلاقها محكَّم ، تشمل المتيقّن السّابق و الحالى و اللّاحق بلا فرق .

الوجه الثانى :

إنه يعتبر فى الاستصحاب أنْ يكون المستصحب إمّا حكماً شرعيّاً ، و إمّا موضوعاً لحكم شرعى ، و « عدم الابتلاء » ليس حكماً و لا موضوعاً ، و لا يترتّب على استصحاب عدم الابتلاء أىّ أثر . قاله الميرزا (٢) .

جواب السيد الخوئى

و أجاب فى (المحاضرات) (٣) بما ملخّصه : إن الحكم العقلى غير قابل للتخصيص لكنّه قابل للتخصّص ، بأنْ يتصرَّف الشارع فى موضوعه و يرفعه بجعل الترخيص ، و هنا احتمال الابتلاء فى المستقبل هو الموضوع للأثر ، و هو و إنْ كان موجوداً بالوجدان ، لكنَّ الاستصحاب إذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعى تعبّداً ، فلا يبقى لقاعده دفع الضرر المحتمل موضوع ... نظير حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، و مجىء البيان من ناحيه الشارع ، الرافع لموضوع

١- ١) كما فى أجود التقريرات ٢٣١/١ .

٢- ٢) أجود التقريرات ٢٣١/١ .

٣- ٣) محاضرات فى أصول الفقه ٣٦٧/٢ .

الحكم العقلى ، و كذلك هنا ، فإنّه بجريان الاستصحاب يرتفع الموضوع لقاعده لزوم دفع الضرر المحتمل .

قال الأستاذ :

و فيه : إن الميرزا يقول بعدم جريان هذا الاستصحاب ، لعدم توفّر الشرط فى المستصحب ، و هو كونه حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكمٍ شرعى ...

نعم ، لو جرى لارتفع به موضوع الحكم العقلى .

بل الصّحيح فى الجواب أن يقال : ليس الشرط فى الاستصحاب أن يكون المستصحب كذلك ، بل إن قابليّه التعبّد للأمر المستصحب و ترتب الأثر عليه تكفى للجريان ، و فيما نحن فيه ، لمّا كان التعبّد بهذا الاستصحاب موجباً لسقوط الحكم العقلى و حصول التوسعه من ناحيه الشارع على العبد ، كان الاستصحاب ذا أثر ، و لا تلزم اللّغويه فيه .

و بعباره أخرى : إن الشك فى الابتلاء الذى هو موضوع حكم العقل ليس مطلقاً و لا مهملاً ، بل هو مقيَّد بصوره عدم حكم الشارع بعدم الابتلاء فيها ، و قد أفاد الاستصحاب حكمه بعدم الابتلاء ، فارتفع الموضوع ، فلا حكم عقلى بلزوم دفع الضرر المحتمل .

الوجه الثالث :

و هو إشكال إثباتى و حاصله : إنّا نعلم إجمالاً بأنه سنبتلى بأغراض المولى فى المستقبل ، و مع وجود هذا العلم الإجمالى تصبح جميع موارد احتمال الابتلاء أطرافاً للعلم الإجمالى ، و حينئذٍ تكون أدلّه الاستصحاب قاصرةً عن الشمول ، إذ الاصول النافيه لا تجرى فى أطراف العلم ، بسبب وقوع التنافى ، فدليل الاستصحاب يقول : لا تنقض اليقين بالشك ، أى : سواء

كان شكّاً ابتدائياً أو فى أطراف العلم ، بل انقضه بيقينٍ آخر ، أى سواء كان يقيناً تفصيليّاً أو إجماليّاً ، فيقع التعارض بين صدر الدليل و ذيله فى مورد العلم الإجمالى ، فلا يجرى دليل الاستصحاب فيه .

أجاب الأستاذ

إن هذا إنّما يتمّ فى صوره كون الذيل معارضاً للصّدر و لسائر أدلّه الاستصحاب حتى ما لا ذيل له منها ، و هذا غير ممكن ، لأن فى قوله : « بل انقضه بيقينٍ آخر » أصلًا و إطلاقاً ، أمّا الأصل فهو : لا تنقض اليقين بصرف وجود اليقين ، و أمّا الإطلاق ، فإنّه شامل لليقين التفصيلى و اليقين الإجمالى ، فهذا مدلول الذيل ، وعليه ، فأصل الذيل ليس طرفاً لسائر أدلّه الاستصحاب الدالّه علىٰ عدم نقض اليقين بالشك ، بل طرف المعارضه هو إطلاق الذيل ، لكنّ الإطلاق إنّما ينعقد لو لم يكن مانع عنه و لو احتمالاً ، و مع وجود ما يحتمل المانعيّه عنه فهو غير منعقد ، فلا معارضه بين الذيل و أدلّه الاستصحاب ، بل هى باقيه علىٰ إطلاقها شاملةً لأطراف العلم الإجمالى ، و منها ما نحن فيه ... .

الوجه الرابع :

هو المانع الثبوتى ، و هو لزوم المخالفه القطعيّه للمعلوم بالإجمال . لأنّا نعلم إجمالاً ـ بالابتلاء بغرضٍ من أغراض المولى ، فإذا جرى الاستصحاب فى جميع الأطراف لزمت المخالفه القطعيّه ، و إجراؤه فى بعضها المعيّن ترجيح بلا مرجح ، و غير المعيّن لا حقيقه له ، فلا يجرى الاستصحاب ثبوتاً ، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيّه .

قال الاستاذ

هذا متين ، و هو دليل صاحب (الكفايه) فى الشبهات الحكميّه ، لكنه

أخصّ من المدّعی ، إذ هو منجّز فيما إذا لم ينحل العلم الإجمالی .

الوجه الخامس :

ورود أدلّه وجوب المعرفه و التعلّم فی مورد هذا الاستصحاب ، مثل آيه السؤال (۱) و الحديث : « طلب العلم فريضه » (۲) و الخبر : « هلّا تعلّمت ... » (۳) ، لأن فی غالب الموارد لا يقين بل لا اطمينان بالابتلاء ، فلو جریٰ الاستصحاب فی موارد احتمال الابتلاء لزم اختصاص الأدلّه بمورد اليقين بالغرض ، و هو فرد نادر ، و تخصيص الأكثر مستهجن ، فلا بدّ من رفع اليد عن الاستصحاب .

الجواب

و فيه : إن موارد العلم الإجمالی ، و كذا موارد القطع التفصيلی ، كثيره ، و فی جميعها تتقدّم أدلّه التعلّم ، نعم ، يتقدّم الاستصحاب علیٰ تلك الأدلّه فی الشبهات البدويّه ، و لا يلزم من ذلك التخصيص المستهجن .

هذا ، و لا يخفی أن التعارض هنا بين أدلّه التعلّم و أدلّه الاستصحاب ، فلا يقال بأنها أمارات و الاستصحاب أصل ، فكيف التعارض ؟

و تلخص :

تماميّه الاستصحاب المذكور .

لكنّ مخالفه الأصحاب مشكله .

الكلام فی تعلّم غير البالغين

اشاره

و هل يجب التعلّم علیٰ غير البالغ ؟

قيل : لا يجب عليه تعلّم الأحكام الشرعيه التی سيبتلی بها عند البلوغ ،

۱- ۱) سوره النحل : ۴۳ .

۲- ۲) الكافی ۳۰/۱ كتاب فضل العلم .

۳- ۳) تفسير الصافی ۱۶۹/۲ .

و إنْ علم بفوات الواجب أو فوات إحراز الواجب عنه ، على أثر عدم التعلّم .

و قيل : يجب عليه التعلّم كما يجب على البالغين المكلَّفين .

وجه القول الثانی

إنّ العقل حاكم بلزوم حفظ أغراض المولی و ملاكات أحكامه ، و الصبیّ إنْ لم يتعلَّم الأحكام قبل البلوغ ، فإنّ ذلك سيؤدّی إلی ترك الواجبات عند بلوغه بسبب الجهل ، و بذلك تفوت أغراض المولی ، و هذا الحكم العقلی عام ، فهو موجود فی مورد البالغ و غيره ، و غير قابلٍ للتخصيص .

و وجه القول الأول

إنّ المقتضی لوجوب التعلّم علی الصبیّ موجود ، و هو الحكم العقلی المذكور ، و لكنّ المانع أيضاً موجود ، و هو حديث رفع القلم (۱) ... و توضيح ذلك :

إنّ الحكم العقلی منه تنجيزی ، و هو ما لا يقبل التصرّف من الشارع ، و منه تعليقی ، و هو الحكم الثابت ما لم يتصرَّف الشارع ، و ما نحن فيه من قبيل القسم الثانی ، إذ قد تصرَّف الشّارع فيه بواسطه حديث رفع القلم ، و حينئذٍ يكون الصّبی معذوراً فی فوت بعض الأحكام و الملاكات ، لعدم القدره .

رأی الأستاذ

و بعد توضيح القول بوجوب التعلّم و هو للميرزا (۲) ، و القول بعدم وجوبه ، و هو للمحاضرات (۳) .

فإنّ شيخنا رأی - فی الدورتين - أنّ الصحيح هو القول بالوجوب ، و أن

۱- ۱) كتاب الخصال ۴۶/۱ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۲۲۹/۱ .

۳- ۳) محاضرات فی أصول الفقه ۳۷۴/۲ .

الحكم العقلی عام و لا يرتفع عمومه بحديث رفع القلم ، و ذلك :

لأنّ وجوب التعلّم ليس شرعيّاً ، بدليل أنه لمّا يقال للعبد : « هلّا تعلّمت » فإنّه يسكت ، و لو كان وجوبه شرعيّاً لأجاب بعدم ثبوت الدليل علی وجوبه من قبل المولی ، و أنّه كان بحاجةٍ إلی تحصيله إنْ كان ثابتاً ... فسكوته أمام الحجّه دليل علی أن وجوب التعلّم غير تحصيلی ، أی هو وجوب عقلی ، و علی هذا ، فلا يعقل جعل الوجوب الشرعی فی مورده ، للزوم اللّغويه ... و إذا كان وجوب التعلّم غير شرعی ، استحال أن يكون مورداً لحديث رفع القلم ... .

هذا حلّاً .

و أمّا نقضاً ، فإنّه إذا كان حديث رفع القلم رافعاً للحكم العقلی بوجوب تعلّم الأحكام ، فليكن رافعاً لغير الأحكام أيضاً ، كوجوب الإيمان باللّه و بالنّبی ، فالصبیّ قبل البلوغ لا يجب عليه النظر فی المعجزه مثلاً ليحصل له الإيمان ، و بعد البلوغ ، و المفروض أنّه لم ينظر فی المعجزه ، يكون معذوراً فی عدم إيمانه باللّه و بالرسول مدّةً من الزمن ، و هذا ما لا نظنّ التزام القائل به .

فظهر أن الحق مع الميرزا فيما ذهب إليه .

و يبقی الكلام فی معنی حديث رفع القلم فنقول :

أمّا أن يخصّص الحكم العقلی فغير صحيح لما تقدّم ، و كذلك استحقاق العقاب ، لأن المفروض تحقّق موضوع الاستحقاق عند العقل ، فلا يمكن للشارع أن يرفع الحكم ، و كذا تخصيصه المؤاخذه خاصّه ، بأن يقال باستحقاقه للعقاب غير أنّ المؤاخذه مرتفعه بالحديث لطفاً و امتناناً .

لكنّا نقول : بأن « القلم » فی الحديث ، أعمّ من قلم التكليف و قلم

المؤاخـذه ، و لاـ مـانع من رفع قلم المؤاخـذه عن الصـبى علىٰ أثر التخلّف عن حكم العقـل بلزوم التعلّم ، و لمّـا كـان الجزاء بيد الحاكم - بخلاف الاسـتحقاق - فله إعطاء الجزاء و له عـدم الإعطاء ، إذن ، يمكن رفع المؤاخـذه مع كونه مسـتحقّاً لها ، لكونها بيد المولى وضـعاً و رفعاً ، و كأنّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين « الاستحقاق » و « المؤاخذه » ، و الحال أن الأوّل ليس للمولى دور فيه ، بخلاف الثانى ، فله الوضع و الرفع فيه .

الأقوال فى وجوب التعلّم

و هل وجوب التعلّم إرشادى أو مولوى ، و على الثانى ، هل هو نفسى أو غيرى ؟

تارةً : يُنشأ الحكم لمصـلحهٍ فى نفسه ، فالوجوب نفسى ، و أخرىٰ : يُنشأ لمصلحهٍ فى متعلِّقه ، فهو وجوب غيرى شرعى ، و ثالثه : يُنشأ لمصلحه التحفّظ علىٰ الواقع ، فهو وجوب طريقى .

و يقابلها : الوجوب الإرشادى ، فهو ليس بوجوبٍ شرعى ، بل إرشاد إلىٰ حكم العقل .

الوجوب النفسى

فهـل فى نفس التعلّم مصـلحه ؟ لاـ شـك فى قيامها فى معرفه أصول الـدين ، أمّا الأحكام الشـرعيّه فوجـد انها للمصـلحه النفسـيّه ممكن ثبوتاً ، بل الاعتبار يساعـده ، لأنه كمال فى نفسه ، و إن كان للعلم حيثّيه المقـدّميّه للعمل أيضاً ، إلّا أنه قد اقيمت أدلّه فى مقام الإثبات علىٰ أنْ لا مصلحه للتعلّم إلّا المقدميّه للعمل ، فلا نفسيّه ، و الأدلّه هى :

١ - إن ظاهر السؤال عن الشيء هو وجود المصلحه فى الشيء لا فى

نفس السؤال عنه ، فمن يسأل عن الطريق يريد الوصول إلى المقصد ، و ليس فی نفس سؤاله عنه مصلحه .

و فيه : إنّ قياس وجوب التعلّم على السؤال عن الطريق قياس مع الفارق ، لوضوح أنّ العلم بالأحكام كمال ، و ليس الاطّلاع على الطريق كمالاً .

۲ – الخبر : « هلّا تعلّمت » فإنه ظاهر فی أن وجوبه من أجل العمل .

و فيه : إن معنى الروايه أن العمل لا يكون بلا علم ، و ليس معناها أنّ العلم لا فائده فيه إلّا العمل .

۳ – إنه لو عمل بلا علمٍ فوقع فی خلاف الواقع ، لم يؤاخذ إلّا على ترك الواقع ، فلو كان التعلّم واجباً نفساً ثبت مؤاخذتان ، و هو باطل .

قال الاستاذ

إن المطلوبيّه النفسيّه للتعلّم هو حكم العقل و ظاهر الأدلّه ، فيكون وزان العلم وزان العقل ، فی كونه كمالاً و وسيلةً معاً ، فقد اجتمع فی مطلوبيّه العلم حيثيه النفسيّه و حيثيّه الطريقيّه ، و لا مانع من اجتماعهما فيه بل هو واقع ، يقول تعالى : «قُلْ هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ » (۱)و يقول :

وَمَا يَسْتَوِی الْأَعْمَى وَالْبَصِيرِ وَلا الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ » (۲)و فی الأخبار عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أنه قال : « العلم وديعه اللّه فی أرضه » (۳) و « ليس العلم بكثره التعلّم ، إنما هو نور يقذفه اللّه فی قلب من يريد » (۴) و لا يخفى أن كون الإنسان حاملاً لنور اللّه عزّ و جلّ و وديعته شیء مطلوب بنفسه ، و كذا ظاهر

۱– ۱) « سوره الزمر : ۹ .

۲– ۲) سوره فاطر : ۱۹ .

۳– ۳) بحار الأنوار ۳۶/۲ .

۴– ۴) بحار الأنوار ۱۴۰/۶۷ .

أخبار « فضل العالم علی العابد » (۱) .

لكنّ الوجه الثالث - من الوجوه المتقدّمه - يمنعنا عن القول بالوجوب النفسی .

أقول :

ما هو الدليل علی بطلان ثبوت المؤاخذتين و استحقاق العقابين ؟ الظاهر : أنْ لا دليل علی البطلان لا عقلًا و لا نقلًا ، بل إنّ العقل و الاعتبار يساعدان علی التعدّد ، و يبقی التسالم بين الفقهاء فقط ، فتأمّل .

الوجوب الغيری

إنْ كان العلم مقدّمه وجوديّه لحصول ذی المقدّمه ، أمكن القول بوجوب التعلّم وجوباً غيريّاً ، لكنّ العلم ليس مقدّمه وجوديّه ، بل هو مقدّمه علميّه لذی المقدّمه ، و هذا ظاهر الأخبار ، فلا يمكن الالتزام بالوجوب الغيری الشرعی .

بين الوجوب الارشادی و الطريقی ؟

فيدور الأمر بين الوجوب الإرشادی و الوجوب الطريقی ؟

قال فی (المحاضرات) (۲) : أمّا الوجوب الإرشادی بأنْ يكون ما دلَّ عليه من الكتاب و السنّه إرشاداً إلی ما استقلّ به العقل من وجوب تعلّم الأحكام ...

فيرد عليه : إنه لو كان وجوبه إرشاديّاً ، لم يكن مانع من جريان البراءه الشرعيّه فی الشبهات الحكميّه قبل الفحص ، و ذلك : لأن المقتضی له - و هو إطلاق أدلّتها - موجود علی الفرض ، و عمده المانع عنه إنّما هی وجود تلك الأدلّه ،

۱- ۱) الكافی ۳۳/۱ ، ۳۴ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۳۷۶/۲ .

و المفروض أنها علىٰ هذا التفسير حالها حال حكم العقل ، فهى غير صالحه للمانعيّه ، فإن موضوعها يرتفع عند جريانها ، كحكم العقل .

فالنتيجه : إنه يتعيّن الاحتمال الأخير ، و هو كون وجوب التعلّم وجوباً طريقيّاً ، و يترتّب عليه تنجيز الواقع عند الإصابه ، لأنه أثر الوجوب الطريقى ، كما هو شأن وجوب الاحتياط و وجوب العمل بالأمارات ، و ما شاكل ذلك ، وعليه ، فتكون هذه الأدلّه مانعةً عن جريان البراءه فيها قبل الفحص ، و توجب تقييد إطلاق أدلّتها بما بعده .

و حاصل هذا الإشكال : إنه إذا لم يكن وجوب التعلّم شرعيّاً ، و الأوامر تحمل علىٰ الإرشاد إلىٰ حكم العقل ، فلازمه إمكان جريان البراءه الشرعيّه فى موارد احتمال الابتلاء بالحكم ، لأنه إذا كان الأمر إرشاديّاً كان وزانه وزان حكم العقل ، و حكم العقل يزول مع ترخيص الشارع ، و أدلّه البراءه الشرعيّه مرخّصه ، فالأخبار الوارده فى التعلّم كذلك لا تدلّ علىٰ الوجوب ، لحديث الرفع و نحوه من أدلّه البراءه .

قال شيخنا :

إن هذا الإشكال لا يجتمع مع القول بقصور أدلّه البراءه الشرعيّه اقتضاءً ، و من قال بكونها غير مطلقه - لأنها محفوفه بالقرائن العقليّه ، فلا تشمل موارد الشبهه الحكميّه قبل الفحص - فلا يمكنه إيراد هذا الإشكال .

إن هذا الإشكال لا يجتمع مع القول فى شرائط جريان الاصول : « و أمّا الاصول النقليّه فأدلّتها و إنْ كانت مطلقه فى نفسها ، إلّا أنها مقيَّده بما بعد الفحص ، بالقرينه العقليّه المتّصله و النقليه المنفصله » (١) .

١- ١) مصباح الاصول ٤٩٤/٢ .

إذن ، فقد وقع الجمع فی (المحاضرات) بین المتهافتین ... و بناءً علی کون أدلّه الاصول مقیَّدهً - کما ذکر - یتمّ القول بالوجوب الإرشادی ، لوجود المقتضی و عدم المانع .

لکنّه اختار الوجوب الطریقی ، و هو لا یمکنه الالتزام به ، لأن مبناه فی الوجوب الطریقی أنه یعتبر فیه أن لا یکون قبله احتمال العقاب ، بل الوجوب هو المنجّز للواقع ، و علی هذا ، فلا یمکن الالتزام بالوجوب الطریقی ، لوجود احتمال العقاب بالعقل ... و قد صرَّح بالمبنی المذکور فی أوائل مباحث البراءه ، عند دفع شبهه وجوب دفع الضرر المحتمل ، حیث قال : « و بعباره اخری : إن احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل ، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو ، إذ الأثر المترتّب علیه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه علی الفرض ... فتعیّن أن یکون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادیّاً ... و الفرق بینه و بین الوجوب الطریقی : إن الوجوب الطریقی هو المنشأ لاحتمال العقاب ، و لولاه لما کان العقاب محتملاً ، علی ما تقدّم بیانه ، بخلاف الوجوب الإرشادی ، فإنه فی رتبه لاحقه عن احتمال العقاب ... » (۱) .

فظهر أنه قد جمع بین المتهافتین ، بل علی هذا المبنی یتعیّن القول بالوجوب الإرشادی لا الطریقی .

فالحق : هو الوجوب الإرشادی ، إلّا إذا قلنا بإمکان جعل المنجّزین فیصحّ الطریقی .

تمّ الجزء الثانی ، و یلیه الجزء الثالث بعون اللّه .

۱- ۱) مصباح الاصول ۲۸۶/۲ .

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز
القائمية
اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩